



Kernos

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion
grecque antique

17 | 2004
Varia

Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron: Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults

Catherine Trümpy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1399>

DOI : 10.4000/kernos.1399

ISSN : 2034-7871

Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2004

ISSN : 0776-3824

Référence électronique

Catherine Trümpy, « Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron: Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults », *Kernos* [En ligne], 17 | 2004, mis en ligne le 22 avril 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1399> ; DOI : 10.4000/kernos.1399

Die Thesmophoria, Brimo, Deo und das Anaktoron: Beobachtungen zur Vorgeschichte des Demeterkults

Der Kult der Demeter und ihrer Tochter Kore bzw. Persephone hat immer wieder, weit über den Kreis der Spezialisten hinaus, reges Interesse geweckt.¹ Seit der Publikation der in den Jahren 1993-1995 gefundenen mykenischen Dokumente aus Theben,² wo die Herausgeber u.a. eine Göttin *Mā Gā* 'Mutter Erde' und deren Tochter *Korwā* (= Kore) zu finden glauben und diese mit Demeter und Kore gleichsetzen,³ ist die prähistorische Dimension des Demeterkults vermehrt ins Blickfeld gerückt und verdient zweifelsohne eine besonders sorgfältige Prüfung angesichts der neueren Forschung, die auch anderweitig zahlreiche neue Erkenntnisse über die Vor- und Frühgeschichte der Griechen vorzuweisen hat.⁴ Die vorliegende Untersuchung versteht sich

¹ E.g. J. BREMMER (1994), S. 76-78 und S. 84-86; A.C. BRUMFIELD (1981); Ph. BRUNEAU (1970); W. BURKERT (1977), S. 247-251, 365-370 und 426-432 = *id.* (1985), S. 159-161, S. 242-246 und S. 285-290; W. BURKERT (1987) = *id.* (1990); K. CLINTON (1996); H.P. FOLEY (1994); N. DEMAND (1994); M. DETIENNE (1979) = *id.* (1989); B.C. DIETRICH (1974) sowie (1986); F. GRAF, *DNP* 3 (1997), Sp. 420-426, *s.v.* Demeter; *id.*, *DNP* 8 (2000), Sp. 611-626, *s.v.* Mysteria und *s.v.* Mysterien; M.P. NILSSON (1906), S. 311-362; *id.* (1967), S. 456-481 und S. 653-678; H.W. PARKE (1977), S. 55-72 und 82-88; H. PETERSMANN, *WS* 99 (1986), S. 69-85 = *id.* (2002), S. 133-145; *id.*, *WS* 100 (1987), S. 5-12 = *id.* (2002), S. 146-151; *id.* (1987), S. 171-199 = *id.* (2002), S. 105-132; N.J. RICHARDSON (1974); E. SIMON (1983), S. 17-37; E. SIMON (1985), S. 91-117; H.S. VERSNEL (1993); J.J. WINKLER (1990); F.I. ZEITLIN (1981); *ead.* (1982).

² V.L. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI (2001); Gesamtausgabe der bis Februar 2002 gefundenen mykenischen Dokumente von Theben: *id.*, *Fouilles de la Cadmée III, Corpus des documents d'archives en linéaire B de Thèbes (1-433)*, Pisa/Rom, 2002.

³ V.L. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI (2001), S. 188-194; früher schon im gleichen Sinne etwa L. GODART, A. SACCONI (2000), S. 19f.

⁴ E.g. P. BLOME, „Die dunklen Jahrhunderte – aufgehellt“, in J. LATACZ (ed.), *Colloquium Rauricum*, Band 2, *Zweihundert Jahre Homer-Forschung*, Stuttgart/Leipzig, 1991, S. 45-60; S. DEGER-JALKOTZY, „Die Erforschung des Zusammenbruchs der sogenannten mykenischen Kultur und der sogenannten dunklen Jahrhunderte“, *ibid.*, S. 127-154 (mit reichhaltigen Literaturangaben S. 152-154); F. GSCHNITZER, „Vocabulaire et institutions: la continuité historique du deuxième au premier millénaire“, in E. RISCH – H. MÜHLESTEIN (eds), *Colloquium Mycenaeum, Actes du 6^e colloque international sur les textes mycéniens et égéens* (1975), Neuchâtel, 1979, S. 109-134 = F. GSCHNITZER (2001), S. 106-131; *id.*, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden, 1981, S. 10-26 (Kapitel über die mykenische Zeit); J. LATACZ et al. (Katalogkonzeption), *Begleitband zur Ausstellung „Troia – Traum und Wirklichkeit“* (Stuttgart/ Braunschweig/Bonn 2001/02), Stuttgart, 2001; M.L. WEST, „The Rise of the Greek Epic“, *JHS* 108 (1988), S. 151-172; aus dem religionswissenschaftlichen Bereich e.g. R. LAFFINEUR – R. HÄGG (eds), *Polmia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*, Liège, 2001 (*Aegaeum*, 22), *passim*.

als Beitrag zu einem besseren religionshistorischen Verständnis der eindeutig tief in vorgeschichtlichen Zeiten wurzelnden Demeter und ihrer Tochter.

Im 1. Jt.v.C. gehören Demeter und Kore zu den populärsten Gottheiten und geniessen in der ganzen griechischen Welt kultische Verehrung. Am bekanntesten sind dabei einerseits das Thesmophorienfest, das von sämtlichen griechischen Festen die grösste Verbreitung aufweist,⁵ und andererseits die Mysterien von Eleusis, die gerade umgekehrt auf diese eine Ortschaft beschränkt sind.⁶ Es sind dies die einzigen Demeterkulte, die sowohl reichhaltig dokumentiert als auch nachweisbar aus voralphabetischen Zeiten ererbt sind. Sie sollen hier im Zentrum des Interesses stehen.

1. Gedanken zu den Θεσμοφóρια und ihrer Etymologie

Die Θεσμοφóρια müssen nach unserer Quellenlage in sämtlichen Teilen Griechenlands gefeiert worden sein,⁷ was sonst von keinem einzigen der zahlreichen griechischen Feste gilt und allein schon für ein hohes Alter des Thesmophorienfestes spricht – sekundäre Ausbreitung im historischen Griechenland ist undenkbar.⁸ Genauer ist uns von den athenischen Θεσμοφóρια bekannt, zum einen dank den Thesmophoriazusen des Komödiendichters Aristophanes und den zugehörigen antiken Kommentaren, zum anderen auch dank einem viel diskutierten Lukianscholion.⁹ Es handelt sich um ein jedes Jahr im Herbst¹⁰ durchgeführtes dreitägiges Fest, an dem nur Frauen teilnehmen durften. Nachdem lebendige Ferkel in unterirdische Grotten (μέγαρα) geworfen worden waren, brachten bestimmte Frauen die Reste dieser Tiere wieder herauf und legten sie zusammen mit anderen Opfergaben auf die Altäre περί τῆς τῶν καρπῶν γενέσεως καὶ τῆς ἀνθρώπων σποράς.¹¹

Die Bezeichnung Θεσμοφóρια ist auf den ersten Blick vergleichsweise durchsichtig und gehört zu einem Typus von Festnamen auf -φóρια (Wurzel *pher- 'tragen'), dem eine ganze Anzahl Festbezeichnungen angehören¹² und der bereits im 2. Jt. bezeugt ist.¹³ Unklar ist jedoch, was wir uns unter θεσμο-

⁵ L.R. FARNELL (1906), S. 328ff.; M.P. NILSSON (1906), S. 313-325.

⁶ E.g. W. BURKERT (1977), S. 426-432 = W. BURKERT (1985), S. 285-290.

⁷ Vgl. loc. cit. in der Anm. 5.

⁸ Zum sehr hohen, bis in die Steinzeit hinaufreichenden Alter der Θεσμοφóρια W. BURKERT (1977), S. 369 = *id.* (1985), S. 244f.; H.W. PARKE (1977), S. 82; H. PETERSMANN (1987), S. 179 = *id.* (2002), S. 112f.

⁹ Schol. Luc. S. 276, 2ff., ed. RABE; vgl. L. DEUBNER (1932), S. 50-60; M.P. NILSSON (1967), S. 463; H.W. PARKE (1977), S. 82-88.

¹⁰ W. BURKERT, *l.c.* (Anm. 8); C. TRÜMPY (1997), S. 175f.

¹¹ Schol. Luc. S. 276, 14f., ed. RABE.

¹² Ἀρρηφóρια oder Ἀρρητοφóρια (ἀρρη-/ἀρρητο- 'nicht benennbare Dinge'), Δαφνηφóρια (δαφνη- 'Lorbeer'), Δειπνοφóρια (δειπνο- 'Mahlzeit'), Ἐρσηφóρια (έρση- 'Tau'), Ὅσχοφóρια (όσχο-/ώσχο- 'Trauben'), Σκιοφóρια (zum Sinn von σκιο- W. BURKERT [1977], S. 350) u.a.

¹³ *te-o-po-ri-ja* (KN Ga 1058, Od 696: /*theophória*/) 'Gott- bzw. Götter-Trage-Fest'.

vorzustellen haben. Angesichts der Existenz des Begriffs θεσμός 'Satzung', 'Gesetz'¹⁴ ist die Gleichsetzung von θεσμο- in Θεσμοφóρεια mit diesem Rechtsterminus sehr beliebt, wobei die zu den Θεσμοφóρεια gehörende Demeter Θεσμοφóρος als Gesetzes- und Kulturstifterin gedeutet wird.¹⁵ Gegen eine derartige Annahme spricht aber schon, dass die Festnamen des Typs x-φóρεια in allen anderen Fällen Vorderglieder aufweisen, die konkrete Gegenstände bezeichnen.¹⁶ Desweiteren entbehrt die Deutung der Θεσμοφóρεια als rechtsstaats- und kultursichernd bzw. der Demeter Θεσμοφóρος als Gesetzes- und Kulturstifterin jeglicher Grundlage in unserem Quellenmaterial. Weder Demeter noch Kore stehen sonst mit der Gesetzgebung in Verbindung.

Die Θεσμοφóρεια wurden auch mit 'Hingelegtem' (Wz. **dʰeh*₁-, vgl. τίθημι) in Verbindung gebracht; gemeint wären die Ferkel und andere Opfergaben.¹⁷ Einzuwenden ist hier erstens, dass die Ferkel nach unserer Ueberlieferung nirgendwohin gelegt, sondern in die μέγαρα *geworfen* wurden (ausgedrückt durch die Verben ῥίπτειν und βάλλειν). Aber auch die anderen Opfergaben, die man auf die Altäre legte, können mit dem postulierten θεσμο- 'Hingelegtes' nicht gemeint sein. 'Hingelegtes-Trägerinnen' ergibt jedenfalls im Zusammenhang der Θεσμοφóρεια keinen plausiblen Sinn. Zweitens widersetzen sich auch die Wortbildungsregeln einer Deutung von θεσμο- als 'Hingelegtes'. Denn ein Partizip Perfekt ist nicht in der Form auf -σμος zu erwarten.¹⁸ Sowohl gegen θεσμο- 'Satzung', 'Gesetz' als auch gegen θεσμο- 'Hingelegtes' spricht nun aber entscheidend ein Argument dialektologischer Art, das, soweit ich sehe, niemals Beachtung gefunden hat:

¹⁴ Dazu F. GSCHNITZER (1997) = *id.* (2001), S. 261-268.

¹⁵ So bereits im Altertum, z.B. CALL., *hymn. Dem.*, v. 18: ὥς πολεσσιν ἑαδότα τέθμια δῶκε (scil. Demeter); DIOD., V, 5, 2; SERV., *ad Aen.* IV, 58. In der modernen Forschung z.B. P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 432, s.v. θεσμός: „θεσμοφóρος ‘qui apporte des lois, qui civilise’ épithète de Déméter“; H. JEANMAIRE, *Couroi et courètes*, Lille, 1935, S. 305f.; M. JOST (1985), S. 323f.; LSJ, S. 795, s.v. θεσμοφóρος; H. PETERSMANN (1987), S. 191 = *id.* (2002), S. 124; U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* I, Berlin, 1931, S. 208.

¹⁶ Vgl. Anm. 12. Dazu kommen zahllose Beispiele vom Typ στεφανηφóρος 'Kranzträger', φαλλοφóρος 'Phallos-Träger' etc.; schon myk. *ka-ra-wi-po-ro* /*klāwiphoros*/ (PY Eb 338 *et al.*) 'Schlüsselträger' (kultisches Amt). Ein einzelntes Beispiel wie δυκηφóρος 'Rächer' (AESCHYL., v. 525 und 1577; *Choeph.*, v. 120) vermag das Argument nicht zu entkräften. Vgl. auch H.W. PARKE (1977), S. 83: „Θεσμός is an archaic Greek word for a 'law' or an 'ordinance', ... But in Greek, unlike English, the verb 'carry' is not normally used in such a connection. Also Demeter does not properly appear to be concerned with legislation. Hence, starting with Frazer, some modern scholars had proposed that ... the θεσμοί must be some material objects which could be physically carried. Here there is a possible object which is known from descriptions of the ritual of the Thesmophoria. The only difficulty is that there are few examples to suggest how the word θεσμοί acquired this meaning.“

¹⁷ So schon V. EHRENBURG (1921), S. 111f.; W. BURKERT (1977), S. 367 = *id.* (1985), S. 243; L. DEUBNER (1932), S. 45; M.P. NILSSON (1967), S. 464 (mit Anm. 4); E. SIMON (1983), S. 19.

¹⁸ Zu den Funktionen des Suffixes -μο-/-θμο-/-σμο- P. CHANTRAINE (1933), S. 132-147; E. SCHWYZER (1939), S. 491-493.

Es ist bekannt, dass *θεσμός* 'Satzung', 'Gesetz' auch in anderen dialektalen Varianten auftritt, nämlich in den Formen *τεθμός* und *θεθμός*.¹⁹ All diesen Formen wird einhellig die Wurzel **d^heh₁-* des Verbums *τίθημι* 'setzen', 'stellen', 'legen' zugrunde gelegt. Dabei wird zum Teil mit einer Grundform **d^hed^hmo-* gerechnet, zum Teil aber auch damit, dass diese Wurzel je nach Dialektgebiet einmal mit *-σμος* und einmal mit *-θμος* erweitert sei. Die Hypothese einer Ausgangsform **d^hed^hmo-*, die die reduplizierte Form der Wurzel enthielte, ist deswegen unglaublich, weil sie ohne morphologische Parallele bliebe. Denn nicht nur ist im Griechischen Nominalbildung mittels Reduplikation nur vereinzelt greifbar;²⁰ zudem gibt es kein einziges derartiges Beispiel, das wie **d^hed^hmo-* (mit Suffix *-μο-*) suffigiert wäre. Ferner ist auch die unter der Annahme eines zugrundeliegenden **d^hed^hmo-* vorauszusetzende Lautentwicklung **-d^hm- > -σμ-* problematisch, da sich der Dental in einer derartigen Lautkombination normalerweise nicht zu einem *-s-* entwickelt.²¹

Aber auch der Erklärungsversuch von *θεσμός/θεθμός/τεθμός* mittels zwei verschiedener Suffixe (*-θμο-* und *-σμο-*) befriedigt nicht. Denn unterschiedliche Suffixation gibt kaum je eine plausible Erklärung von Dialektvarianten ab, insbesondere dann nicht, wenn es sich, wie in unserem Fall, um ins 2. Jt. hinaufreichende Dialektmerkmale handeln müsste (im 1. Jt. sind *-θμο-* und *-σμο-* kaum mehr produktiv). Noch weniger einsichtig wäre, warum die unterschiedlichen Dialekte sich teils für *-σμος* und teils für *-θμος* entschieden haben sollten.²²

Die sprachlich sauberste Lösung wäre ohne Zweifel eine lautgesetzliche Entwicklung von älterem *-θμος* zu ion. *-σμος* der historischen Zeit (während der umgekehrte Weg *-σμος > -θμος* im Griechischen unmöglich ist). Ich konnte aber nur ganz vereinzelte Beispiele finden, die diese einfachste Erklärung stützen könnten.²³

¹⁹ E.g. E. SCHWYZER (1923), nr. 57 A 8 und B 11 (Tegea, 5. Jh. v.C.) *θεθμόν*; nr. 323 C 19 und nr. 324 (Delphi, 400-390 v.C. bzw. 380-365 v.C.) *τεθμός*; nr. 362, 46 (Oianthea, zur Datierung *IG IX 1*, S. 85: 5. Jh.?) *θεθμόν* (Diminutivform); nr. 411, 3 (Ellis; zur Datierung D. COMPARETTI, *JHS* 2 (1881), S. 372: evtl. Kopie eines Originals aus der archaischen Zeit) *θεθ<τ>μόν*; nr. 523, 64 (Orchomenos; 222-220 v.C.) *θεθμίθ*. Die ebenfalls auftretende Form *τετθμός* ist als graphische Variante zu verstehen (lokr., 525-500 v.C.: *IG IX 2* 1, nr. 609; in dieser Inschrift findet sich daneben auch die Form *τεθ-*).

²⁰ P. CHANTRAINE (1933), S. 6. Das einzige Beispiel für eine eindeutig voreinzelsprachliche reduplizierte Nominalform ist *κύκλος* (Wz. **k^wel-* 'drehen'); erst für das Griech. belegt ist *τέτανος* bzw. *τετανός* (Wz. **ten-* 'spannen', cf. *τένω*); unklar sind die von CHANTRAINE ebenfalls genannten Beispiele *πέπλος* und *βάρεβαρος* (beide ohne Etymologie).

²¹ M. LEJEUNE (1972), S. 76f., § 66; A.L. SIHLER (1995), S. 208, § 221.

²² Anders P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. I, S. 432, s.v. *θεσμός*: „Le rapport avec la racine de *τίθημι*, etc., est évident. ... il n'y a pas lieu de poser une forme à redoublerment **d^he-d^hmo-* où **d^h* représenterait un degré zéro de **d^he-*. Il vaut mieux admettre *θε* (**d^heh₁-*) comme dans *θείσις*, avec des suffixes *-σμος* (propre au grec) ou *-θμος*, ...“

²³ F. GSCHNITZER weist mich u.a. auf vereinzelt belegtes ion. *ῥυσμός* neben normalem (auch ion.) *ῥυθμός* sowie auf *δασμός* bzw. *ἀναδασμός* usw. (zu *δατέομαι*) hin, die eine lautgesetzliche

Wie dem auch sei, weder die Festbezeichnung $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\iota\alpha$ (bzw. der dazugehörige Monatsname $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\iota\omicron\varsigma$) noch das Epitheton $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\omicron\varsigma$,²⁴ die gerade auch für dasjenige Dialektgebiet besonders gut bezeugt sind, in dem für 'Satzung', 'Gesetz' die Variante $\tau\epsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma$ (bzw. $\theta\epsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma$ oder $\tau\epsilon\tau\theta\mu\acute{o}\varsigma$) heimisch ist, sind jemals in einer anderen lautlichen Form als in der Form $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\iota\alpha$ belegt – trotz ihres ausgesprochen zahlreichen Auftretens schon in vorhellenistischen Zeiten, in denen die typischen Dialektmerkmale noch gut bewahrt sind. Das aber heisst unmissverständlich, dass die $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\iota\alpha$ etymologisch von $\theta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma/\tau\epsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma$ 'Satzung', 'Gesetz' zu trennen sind.

Nun gibt es ein weiteres wichtiges Wort, das ebenfalls mit der Wurzel von $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ ($*d^b\acute{e}h_1-$) in Verbindung gebracht wird, wenn auch dessen Zuordnung zu $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$, anders als im Falle von $\theta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$, umstritten ist: $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ „Gott“ (myk. *te-o /theós/*).²⁵ In bezug auf die Bedeutung lässt sich $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ als Ableitung der Wurzel $*d^b\acute{e}h_1-$ durchaus zufriedenstellend erklären. Es müsste sich ursprünglich um etwas Aufgestelltes oder Hingelegtes handeln, um ein Götterbild bzw. eine Statue. Dabei wird freilich ein ernst zu nehmendes Problem ausser Acht gelassen, nämlich der Makel eines unerklärten $*-s-$. Denn der Hiat zwischen den beiden Vokalen von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ muss zwingend mit einem ursprünglich vorhandenen intervokalischen $*-s-$ (> schon myk. $-b-$) erklärt werden, was auch niemand bestreitet.²⁶ Die früheste rekonstruierbare Vorstufe des Wortes $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ muss $*d^b\acute{h}_1s\acute{o}s$ gelautet haben (um ca. 2000 v.C. und vielleicht auch noch später, vor den Entwicklungen von $*d\acute{b}- > *t\acute{b}-$, $*-b_1-$ (Laryngal) $> -e-$ und von intervok. $*-s-$ $> -b-$, die alle auf den myk. Tafelchen um 1200 abgeschlossen sind). Zu $*d^b\acute{h}_1s\acute{o}s$ passen auch lat. *fānum* (< $*d^b\acute{h}_1s\acute{o}m$), lat. *festus* (< $*d^b\acute{h}_1s\acute{o}s$ oder < $*d^b\acute{e}h_1s\acute{o}s$?), lat. *fēriae* (< $*d^b\acute{e}h_1s\acute{o}b_2-$), osk. *fīisnu*, und armen. *di-k'*, nicht nur aus lautlicher Sicht,²⁷ sondern auch insofern, als sie allesamt eine Wurzel $*d^b(e)h_1s-$ zu enthalten scheinen und der kultischen

Entwicklung von $-\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ in $\theta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ stützen könnten. Auch bei den Substantiven auf $-\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ neben Verben auf $-\zeta\omega$ < $*-d\acute{h}\acute{o}$ vermutet F. GSCHNITZER teilweise ein lautgesetzliches Entstehen von $-\sigma\mu-$ < $-\delta\mu-$. P. CHANTRAINE (1968ff.) geht im Fall von $\acute{\rho}\upsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma/\acute{\rho}\upsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ von zwei verschiedenen Suffixen aus (Bd. 2, S. 979, s.v. $\acute{\rho}\upsilon\theta\mu\acute{o}\varsigma$), $\delta\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma/\acute{\alpha}\nu\alpha\delta\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ führt er auf $*datsmos$ zurück (Bd. 1, S. 254, s.v. $\delta\alpha\tau\acute{\epsilon}\sigma\mu\alpha\iota$) und bei $-\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ neben den Verben auf $-\zeta\omega$ geht er von altem $-\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ aus, das den vorausgehenden Dental verdrängt hätte (P. CHANTRAINE [1933], S. 138). Die Belege lassen jedenfalls kaum eine systematische Lautentwicklung $-\tau\mu-/-\theta\mu-/-\delta\mu- > -\sigma\mu-$ in einem bestimmten Dialektgebiet erkennen. Eine neue Bearbeitung des gesamten relevanten Materials wäre nötig, um die Frage zu klären.

²⁴ In Arkadien trägt Demeter auch den Beinamen $\Theta\acute{\epsilon}\sigma\mu\iota\omicron\varsigma$ (Paus., VIII, 15, 4), der evidenterweise eine adjektivische Ableitung desselben Wortes darstellt, das in $\Theta\epsilon\sigma\mu\phi\acute{o}\rho\omicron-$ vorliegt. Vgl. zu $\Delta\eta\mu\acute{\eta}\tau\eta\rho$ $\Theta\epsilon\sigma\mu\iota\alpha$ M. JOST (1985), S. 322-324.

²⁵ Vgl. P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 430, s.v. $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ („... Finalement l'ensemble reste incertain.“). Zugunsten einer Verbindung von $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ mit $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ äusserte sich zuletzt H. PETERSMANN, „Beobachtungen zu den Appellativen für 'Gott'“, in K.-F. KRAFT – E.-M. LILL – U. SCHWAB (eds), *Triunue, Studien zur Sprachgeschichte und Literaturwissenschaft, Gedächtnisbuch für E. STUTZ*, Heidelberg, 1992, S. 139-141 = *id.* (2002), S. 20f.; *id.*, *Ktēma* 15 (1990), S. 80 = *id.* (2002), S. 27. (Bei M. MAYRHOFER [1986], S. 127, zitiert von PETERSMANN, ist freilich nicht die Rede davon, dass $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ zu $\tau\acute{\iota}\theta\eta\mu\iota$ gehöre.)

²⁶ Vgl. e.g. P. CHANTRAINE, *l.c.* in der vorhergehenden Anm.

²⁷ Dazu M. MAYRHOFER, *l.c.* (Anm. 25).

Sphäre angehören. Auch θεσ-φρατος, θεσ-πέσιος und θεσ-κελος, deren Vorderglied θεσ- üblicherweise mit θεός in Zusammenhang gebracht wird, fügen sich gut ins Bild: Die Existenz einer Wurzelgestalt $*d^b(e)h_{1s-}$, mit welcher Bedeutung auch immer, ist demnach vergleichsweise gut gesichert, eine Erweiterung der Verbalwurzel $*d^b(e)h_{1-}$ 'setzen', 'stellen' durch -s- aber (abgesehen vom hier zur Diskussion stehenden, *ad hoc* vermuteten $*d^beh_{1-s-}$) nicht nur im Griechischen und im Lateinischen, sondern auch im Germanischen und in allen anderen verwandten Sprachen unbekannt.²⁸ Deswegen scheint es mir methodisch richtig, von einer von $*d^b(e)h_{1-}$ 'setzen', 'stellen' unabhängigen Wurzel $*d^b(e)h_{1s-}$ auszugehen, deren Bedeutung angesichts ihres ausschliesslich kultischen Vorkommens im Kult zu suchen und etwa mit 'heiligen' oder 'dem Bereich der Götter zuordnen' u.ä.²⁹ zu umreissen ist.³⁰ Θεός 'Gott' würde damit ursprünglich eine Thematisierung von $*d^b(e)h_{1s-}$ darstellen und die Gottheit als 'Heiliges bewirkend' (aktivisch) und gleichzeitig als 'göttlich verehrt' bzw. 'Heiliges empfangend' (passivisch) charakterisieren,³¹ lat. *fānum* ist ohnehin das Heiligtum, ebenso osk. *fīsnu*, lat. *festus* wäre zu verstehen als 'geheiligt' wie als 'Heiliges bewirkend', lat. *fēriae* (ursprünglich eine feminine Substantivierung einer Ableitung auf -io-? s. oben, Anm. 29) als 'geheiligte Zeitperiode', und armen. *di-k'* bedeutet schliesslich eindeutig 'Götter'. Die (schwundstufige) Form θεός < $*d^b(e)h_{1s-os}$ ist zwar aussergewöhnlich, da thematische Bildungen normalerweise die o-Vollstufe aufweisen.³² Schwundstufige Parallelen zu θεός fehlen aber nicht: ζυγόν 'Joch' ($*iug-$) ist nach Ausweis der formalen Parallelen im Lat. (*iugum*), im Sanskrit (*yugām*) und im Germanischen eine besonders altertümliche schwundstufige Bildung und mag die Vermutung nahelegen, wir könnten es bei θεός trotz seines Fehlens in anderen idg. Sprachen mit einem besonders alten Wort zu tun haben.

Nach alledem scheint es mir nun aber äusserst naheliegend, den Bestandteil θεσμο- von Θεσμοφόρια/Θεσμοφόρος zu dieser postulierten Wurzel $*d^b(e)h_{1s-}$ 'heiligen' zu stellen. Auf der lautlichen Ebene ergibt sich damit freilich eine neue Schwierigkeit: Altes intervokalisches -sm- entwickelte sich je nach

²⁸ Die Wurzel $*d^b(e)h_{1s-}$ mag in voreinzelsprachlichen Zeiten, d.h. im 3. Jt. (oder früher?), durch falsche Morphemabgrenzung, etwa bei $*d^b(e)h_{1s-sq}^{11-}$ (> θεσπέσιος), zustande gekommen sein und letztlich doch ursprünglich zu $*d^b(e)h_{1-}$ 'setzen', 'stellen' gehören. Für unsere Zwecke ist dies aber ohne Belang. Denn in den mit $*d^b(e)h_{1s-}$ gebildeten Wörtern der Einzelsprachen ist keinerlei Bezug zu einer allfälligen Vorgängerwurzel nachweisbar.

²⁹ Nach den Zeugnissen scheint diese Wurzel nur nominal gebraucht worden zu sein; die Ableitungen auf -no- und -to- im italischen Bereich (vgl. M. LEUMANN, *Lateinische Laut- und Formenlehre*, München, 1977, S. 320 und 333f.) könnten aber eine Verbalwurzel fortsetzen. Ferner weist mich R. WACHTER (Basel) noch darauf hin, dass *fēriae* eine Substantivierung eines ebenfalls deverbativen Adjektivs (Typus *eximius*, ἄγιος, sanskr. 'Gerundiv') sein könnte.

³⁰ Vgl. auch ved. *dbiṣ-ṇiya-* 'Götter geneigt machend' (so MAYRHOFFER, loc. cit. in der Anm. 25). Die Bedeutung von *dbiṣ-* ist jedoch nicht gesichert, s. M. MAYRHOFFER (1963), S. 103, s.v. *dbiṣāṇā* (Name einer Göttin!).

³¹ Zu den Verwendungsweisen des Themavokals -o- P. CHANTRAINE (1933), S. 6-17; E. SCHWYZER (1939), S. 457-459.

³² Vgl. l.c. in der vorhergehenden Anm.

Dialektgebiet entweder zu -μμ- oder zu -μ- mit ersatzgedehntem vorhergehendem Vokal (*es-mi > ξμμι bzw. εἰμι etc.); Formen wie ἐσμέν pflegt man für analog, nicht lautgesetzlich zu halten.³³ Im Falle von Bildungen auf -σμος (und -σμη/-σμη) kommt aber auch älteres -ss- in Betracht,³⁴ was mir nach der Identifikation der Wurzel *dhes- das einfachste zu sein scheint: *dhes-smos bzw. griech. *thes-smos hätte sich zu einer nicht genauer präzisierbaren Zeit vor den alphabetischen Zeugnissen zu θεσμός vereinfacht. Auf jeden Fall darf das Suffix -σμος schon für prähistorische Zeiten vorausgesetzt werden, nach den Beispielen zu schliessen, wo mit einem geschwundenen s dieses Suffixes zu rechnen ist.³⁵

Aber auch auf der inhaltlichen Ebene ist die hier vorgeschlagene Etymologie leichter zu rechtfertigen. Danach ist Θεσμοφόρος die, die 'Geheiligt' trägt, i.e. die Reste der Ferkel und andere Opfergaben, die während der Θεσμοφορία eine Rolle spielten, vielleicht auch das neue Saatgut, alles Dinge, die nach unseren Zeugnissen während des Festes zu tragen oder zu bringen waren.³⁶ Nicht auszuschliessen ist, dass sich die beiden Homonyme θεσμο- 'Heiliges' und θεσμός 'Satzung', 'Gesetz' gegenseitig beeinflussten: 'Gesetz' mag mit 'Heiligem' assoziiert worden sein und umgekehrt.

Es stellt sich nun aber auch die Frage, ob die oben erwähnte, merkwürdige Tatsache, dass neben ion. θεσμός 'Gesetz' Dialektvarianten mit -θμ- existieren, nicht am ehesten dadurch erklärt werden könnte, dass nur die Variante θεθμός (und, dissimiliert, τεθμός) etymologisch zu τίθημι 'setzen', 'stellen' gehört (schwundstufige Wurzel *d^heh₁- und bekanntes Suffix -θμο-³⁷). Die ionische Lautung θεσμός wäre dagegen durch eine sekundäre Verwechslung mit θεσμο- 'Heiliges' zustande gekommen, vielleicht erst in nachhomerischer Zeit, da der Begriff θεσμός 'Satzung', 'Gesetz' bei Homer noch fehlt. Eine gewisse Nähe von θεθμός 'Gesetz' zum göttlichen Bereich und die Häufigkeit der Festbezeichnung Θεσμοφορία bzw. der Demeter Θεσμοφόρος – die angesichts des Fehlens einer durchsichtigen Wurzel *thes- 'heilig' in der Umgangssprache des 1. Jt. für die Sprecher ein nicht mehr durchschaubares

³³ M. LEJEUNE (1972), S. 122f., § 116; A.L. SIHLER (1995), S. 208, § 221; speziell zum Suffix -σμος P. CHANTRAINE (1933), S. 140, § 107 („À la différence du vieux suffixe -σμός, ... où le sigma est phonétiquement tombé en ionien-attique devant μ, le groupe σμ est toujours maintenu. D'autre part le sigma provient évidemment, dans presque tous les cas, du système verbal ... La catégorie des dérivés en -σμος étant productive, la finale -σμός se trouve impliquée dans quelques mots, même si la flexion verbale ne présente aucun élargissement en sigma. ... θεσμός «institution» ... à côté de τεθμός .. tiré de τίθημι est également obscur; influence de θεσπέσιος, θεσπελος ?")

³⁴ Vgl. E. SCHWYZER (1939), S. 311.

³⁵ Beispiele bei P. CHANTRAINE (1933), S. 138.

³⁶ Weniger wahrscheinlich scheint mir, das 'Heilige' mit Fruchtbarkeit zu identifizieren. Die Θεσμοφόρος ist wohl diejenige, die den Menschen die Fruchtbarkeit der Äcker, der Tiere und der Menschen garantieren soll, aber die Beobachtung, dass -φόρος sonst nur von Konkreta gebraucht wird, spricht zum vornherein gegen jede Deutung von unserem θεσμο- als Abstraktum (s. oben).

³⁷ Zu -θμο- oben, Anm. 18.

Vorderglied aufwiesen – wären dann für die ionische Neugestaltung mitverantwortlich gewesen.³⁸

Im übrigen findet sich der früheste Beleg für θεσμός in der *Odyssee* (XXIII, 296), und da passt ‘Satzung’, ‘Gesetz’ sicher nicht,³⁹ während ‘heiliger Ort’ kaum Schwierigkeiten bereiten würde.

Auch in nachhomerischen Zeiten gibt es verschiedene Stellen, wo ‘Satzung’, ‘Gesetz’ für θεσμός nicht gemeint sein kann. Am wichtigsten ist in unserem Zusammenhang das Epigramm IG II-III² 3, nr. 3639 (Eleusis, ca. 170 n.C.), wo von den ἀρχαίων θέσμια als den wesentlichen Inhalten des eleusinischen Kultes die Rede ist.⁴⁰

Desweiteren sei das Grammatikerzeugnis erwähnt, wonach θησαυρός auch mit θεσμός ausgedrückt werden könne, so bei Anakreon.⁴¹ Nach unseren obigen Ausführungen ist es verlockend, auch θησ-αυρός mit *thes- in Verbindung zu bringen. Mit Langvokal ist *thes jedenfalls in lat. *feriae* bezeugt, während lat. *festus* bezüglich der Wurzelquantität nicht eindeutig bestimmbar ist.⁴² Die Hypothese eines Zusammenhangs von θησ-αυρός mit *thes- „heilig“ kann aber auch noch gestützt werden. Ein wiederum in den eleusinischen

³⁸ Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang folgende Ausführungen V. EHRENBEGS (1921) zum Begriff θεσμός (S. 109f.): „Gehen so konkrete und abstrakte Bedeutung bei Pindar und Aischylos nebeneinander, so ist doch e i n e s durchgängig“ (*ibid.* Anm. 3: „Ebenso bei Sophokles Ant. 801, Ai. 712, 1104“) „und dabei zunächst unbegreiflich: der θεσμός ist göttlicher Herkunft, ein Gott oder ein Heros hat ihn gegeben. Es scheint unerklärlich, wie das von menschlichen Richtern und Gesetzgebern Gesetze einen religiösen und heiligen Charakter annehmen kann. Da ist zunächst der Haupteinwand gegen die menschliche Herkunft des θεσμός überhaupt zu untersuchen, nämlich die Tatsache, dass Demeter Θεσμοφόρος und ihr über ganz Griechenland verbreiteter Kult für die Göttlichkeit des θεσμός zu sprechen scheinen...“ S. 113: „Von dem konkreten θεσμός des Kults zu irgendwelcher ‘Satzung’ führt kein Weg. Aber man könnte glauben, auch wenn eine Entwicklung des kultischen θεσμός sich nicht annehmen lässt, dass doch die Abstrahierung und Heiligung des juristischen Begriffs sich unter dem Einfluss der in Athen so mächtigen Demeterreligion vollzieht ...“

³⁹ Es geht um Odysseus und Penelope, die nach der Wiedererkennung gern zum θεσμός des alten Bettes gelangen (ἀσπάσιοι λέκτροιο παλαιοῦ θεσμόν ἵκοντο). Was θεσμός hier heissen soll, wird kontrovers diskutiert, vgl. A. HEUBECK, in *A Commentary on Homers Odyssey* III, Oxford 1992, S. 342 (*ad loc.*). Nach HEUBECK hat θεσμός hier vielleicht die nach ihm ältere Bedeutung ‘Platz’, ‘Stelle’. Vgl. auch V. EHRENBEG (1921), S. 110, mit Literatur für die Auffassung, wonach der θεσμός λέκτροιο der *Odyssee* der erste Beleg eines abstrakten θεσμός der Ehe sei. Keine der vorgebrachten Hypothesen vermag aber zu überzeugen.

⁴⁰ Dazu G. MANGANARO, *ASAA* 37f. (1959f.), S. 421–427, bes. S. 424–426. Vgl. auch M. DETIENNE (1979), S. 199, Anm. 1, wonach die Bedeutung von θεσμός im Wort Θεσμοφορία nach dem Bekanntwerden dieses Materials („θέσμια semblent désigner les objets sacrés“) vielleicht neu zu analysieren sei.

⁴¹ *PLG* III¹, S. 271, frg. 58 = *PMG*, frg. 406: ὁ θησαυρός θεσμός λέγεται καθάπερ καὶ Ἀνακρεών λέγει ἀπὸ δ’ ἐξείλετο θεσμόν μέγαν.

⁴² Es sei hier auch an die äol. Form θήιος ‘göttlich’ anstatt des erwarteten θεῖος erinnert (dazu P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 430, s.v. θεός). Das Hinterglied des Kompositums θησ-αυρός bleibt allerdings rätselhaft. Nach P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 436, s.v. θησαυρός, ist seine Etymologie ungeklärt.

Kontext gehörendes kaiserzeitliches Epigramm enthält nämlich den Wortlaut: ἀρρήτων θησ[αυρὸν ... ἐ]ς Ἀθήνας μυστικὸν ...⁴³

Ein koisches Sakralgesetz⁴⁴ schreibt vor: [αἱ δὲ κα νεκρός ἀταφος ἐν τινι δά]μωι ἢ θεσμός ἐμφανῆς ἦι ἢ [ὁ]στέον ἀνθρώπου etc. Zu Recht deutete der Herausgeber dieser Inschrift, R. Herzog, θεσμός hier als Grab.⁴⁵

Es gibt auch noch eine ganze Serie weiterer Beispiele, in denen θεσμός sehr auffällig mit dem göttlichen Bereich verknüpft ist, besonders oft bei den Tragikern. Ohne den geringsten Anspruch auf Vollständigkeit seien genannt:

Aischylos, Hik. 708f. τρίτον τόδ' ἐν θεσμοῖς Δίχας γέγραπται

Aischylos, Ag. 1563f. μέμνει δὲ μέμνοντος ἐν θρόνῳ Διὸς παθεῖν τὸν ἔρξαντα, θεσμιον⁴⁶ γάρ

Aischylos, Eum. 391f. θεσμὸν ... ἐκ θεῶν (d.h. das Schicksal)

Aischylos, Eum. 484 θεσμὸν τὸν εἰς ἅπαντ' ἐγὼ θήσω χρόνον (Athena spricht)⁴⁷

Aischylos, Eum. 614f. λέξω πρὸς ὅμᾶς, τόνδ' Ἀθηναίᾱς μέγαν θεσμὸν (d.h. den Areopag, Apollon spricht)

Aischylos, Eum. 681 κλόιτ' ἂν ἦδη θεσμὸν, Ἀττικὸς λεῶς (Athena spricht)

In all diesen Fällen lässt sich jedenfalls unter der Annahme, unsere Wurzel *thes- 'heiligen' liege zugrunde, die jeweilige Verwendungsweise von θεσμός zwanglos erklären.

Umgekehrt wurden verschiedene chorlyrische Belege für den Begriff τεθμός, die keinerlei Zusammenhang mit 'Gesetz' aufweisen,⁴⁸ dahingehend interpretiert, dass dort der inhaltliche Zusammenhang mit τιθέναι deutlich sei.⁴⁹ Nach unseren Ausführungen stellt sich aber die Frage, ob Pindar hier nicht in Wirklichkeit ein überliefertes altes, in den Dialekten seiner Zeit nicht mehr vorhandenes Wort θεσμός „heiliger bzw. göttlicher Bereich“ o.ä. irrtümlich für die ionische Form von τεθμός „Gesetz“ gehalten und deswegen in eine pseudo-dorische Form (eben τεθμός) gebracht hat.

Bemerkenswert scheint mir schliesslich, dass Θεσμοφόρος (bzw. pl. Θεσμοφόροι) als Kultepitheton Demeters und Kores auftritt. Fast sieht es aus, als ob auch die beiden Göttinnen, zusammen mit den auserwählten Frauen, als „Trägerinnen“ (-φόροι) am Transport der mit θεσμο- bezeichneten Gegenstände teilgenommen hätten, und man ist versucht, an das Phänomen der göttlichen Epiphanie⁵⁰ zu denken, die in der minoischen Religion des 2. Jt. v.C., aus dem schliesslich die Θεσμοφορία ererbt sein müssen, eine besonders

⁴³ G. MANGANARO, *l.c.* (Anm. 40).

⁴⁴ R. HERZOG, *Heilige Gesetze von Kos*, Berlin, 1928, S. 22 (nr. 8, III. B, Z. 17).

⁴⁵ *O.c.* in der vorhergehenden Anm., S. 25 (dort noch zwei weitere Stellen, wo mit θεσμός nach der Auffassung von Herzog vielleicht auch 'Grab' gemeint ist).

⁴⁶ Θεσμιος: Adj.-Ableitung von θεσμός.

⁴⁷ θεσμὸν ... θήσω ist zweifellos als Wortspiel zu verstehen.

⁴⁸ *Ol.* 7, 88 (ὕμνου τεθμόν); *Ol.* 13, 29 (στεφάνων ἐγκώμιον τεθμόν); *Ol.* 13, 40 (τεθμοί des Poseidon = isthmische Spiele); *Ne.* 10, 33 (ὑπατον τεθμόν des Herakles = olympische Spiele); *Ne.* 11, 27 (ἐορτῶν Ἑρακλέος τέθμιον = olympische Spiele).

⁴⁹ V. EHRENBURG (1921), S. 109.

⁵⁰ F. GRAF, *DNP* 3, 1997, Sp. 1150f., s.v. Epiphanie.

wichtige Rolle gespielt zu haben scheint.⁵¹ Für eine göttliche Epiphanie während des Thesmophorienfestes spricht auch die Beobachtung, dass nur die Göttinnen Θεσμοφόροι genannt werden können, während die am Kult teilnehmenden Frauen Θεσμοφοριάζουσαι heissen.

2. Zum Verhältnis zwischen Demeter, Poseidon und der mykenischen *ma-ka* aus sprachwissenschaftlicher Sicht

Auch das Theonym Δημήτηρ wird, zweifellos zurecht, einhellig als Kompositum aufgefasst. Ebenso unbestritten ist die Gleichsetzung des zweiten Gliedes -μήτηρ (bzw. im westgriech.-äolischen Dialektgebiet und in Arkadien -μάτηρ) mit μήτηρ bzw. μάτηρ 'Mutter'. Problematisch ist dagegen das Vorderglied Δη- bzw. Δᾱ-. Nach der traditionellen Deutung⁵² ist Δη-/Δᾱ-bedeutungsmässig mit Γῆ 'Erde' gleichzusetzen, was zwar mit unüberwindbaren lautlichen Schwierigkeiten verbunden ist, jedoch schon wegen des ähnlichen Klanges von Γῆ und Δη- verlockend wirkt und vor allem der Demeter als der Göttin des Getreides und der Fruchtbarkeit auch einen passenden Namen zu verleihen scheint: 'Mutter Erde'.⁵³ Δη- bzw. Δᾱ- wurde oft der nicht-indogermanischen Sprachschicht der vorgriechischen Bevölkerung des 2. Jahrtausends v.C., und Demeter und ihr Kult dann letztlich diesem Substrat zugeordnet. Auch heute noch sprechen zum vornherein gewisse Indizien zugunsten einer nicht-indogermanischen Herkunft:

⁵¹ W. BURKERT (1977), S. 78 = *id.* (1985), S. 40; R. HÄGG, „Die göttliche Epiphanie im minoischen Ritual“, *MDAI* 101 (1986), S. 41-62 (jeweils mit weiterführender Literatur); in unserem Zusammenhang ist HÄGGs Hinweis (S. 45) von besonderem Interesse, dass in der minoischen Kunst Götterdarstellungen, in denen Gottheiten und Menschen zusammen auftreten und die nach HÄGG in der Regel Kultszenen sein dürften, sehr zahlreich vorkommen.

⁵² P. KRETSCHMER, „Demeter“, *WS* 24 (1902), S. 523-526 (*Dᾱ* sei ein uralter Lallname der Erdgöttin); *id.*, *Glotta* 17, 1929, S. 240 (*Dᾱ* „vielleicht vorgriechisch“).

⁵³ Aus der reichhaltigen Literatur zur Etymologie des Theonyms Demeter seien noch zitiert: C.J. RUIJGH, *REG* 80 (1967), S. 6f. (Nach RUIJGH ist die Deutung KRETSCHMERS nach wie vor einleuchtend; „d'autre part, il ne faut nullement exclure la possibilité qu'il s'agisse d'un nom d'origine préhellénique.“); H. PETERSMANN (1987), S. 175-181 = *id.* (2002), S. 108-114 (S. 175f. bzw. S. 108f. findet sich eine Besprechung zahlreicher früherer Hypothesen; Demeter ist nach PETERSMANN etymologisch verwandt mit dem Toponym Dodona; im übrigen gehöre Demeter zu den ältesten vorindogermanischen Muttergottheiten). Vgl. auch W. BURKERT (1977), S. 214, mit Anm. 2 = *id.* (1985), S. 136, mit Anm. 2 (auf der S. 402); P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 272, s.v. Δημήτηρ; H. FRISK (1960), S. 379f., s.v. Δημήτηρ. Zuletzt hat sich M. JANDA (2000), S. 257f., zur Etymologie von Demeter geäußert. Er versteht *Dᾱ-māter* bzw. *Demēter* als indogermanische 'Gewässer-Mutter'. (So vorher C. SCOTT LITTLETON, „Poseidon as a Reflex of the Indo-European 'Source of Waters' God“, *JIES* 1 [1973], S. 423-440; M. NYMAN, „A pre-marine Vestige of θάλασσα: An Etymological Proposal“, *Arctos* 14 [1980], S. 51-78.) Diese Meinung krankt aber zum einen daran, dass Demeter auch in den frühesten greifbaren Zeiten nichts mit Gewässern zu tun hat, zum anderen auch daran, dass idg. **dā-* (**daH₂-*?) mit der Bedeutung 'Wasser' nur in einem vom griechischen Raum weit abgelegenen Gebiet plausibel gemacht werden kann und im Griechischen keinerlei sichtbare Spuren hinterlassen hat, sodass eine Deutung Demeters als idg. 'Gewässer-Mutter' ganz willkürlich ist. Ebenso willkürlich ist im übrigen JANDAs idg. Etymologie des Namens Persephone, vgl. unten, Anm. 59, und C. TRÜMPY, *Gnomon* 75 (2003), S. 293.

Erstens stellen die eng mit Demeter verbundenen *μυστήρια*⁵⁴ ein solches Indiz dar. Namen von Festen auf -*τήρια* wie *Ἀνθεστήρια*, *Μαιμακτήρια* usw. sind v.a. im ionischen Raum anzutreffen und finden sich ähnlich bereits auf den mykenischen Tontäfelchen.⁵⁵ Dem Festnamen *μυστήρια* liegt aber der Begriff *μύστης* „Einzuweihender“ zugrunde, und anders als im Falle der *Θεσμοφόρια* ist die Etymologie der *μυστήρια* und deren Wortfamilie⁵⁶ gänzlich unbekannt, was ja für einen beachtlichen Teil des griechischen Wortschatzes zutrifft, und nichts spricht dafür, dass *μύστης*, *μυστήρια* usw. der indogermanischen Schicht des Griechischen angehören.

Dasselbe gilt zweitens auch für die merkwürdigen Bezeichnungen *Βορμώ* und *Βορμός*, die im Kult von Eleusis im Rahmen einer hochtraditionellen Verkündigung eine Rolle spielen⁵⁷ und wiederum die Möglichkeit nicht-indogermanischer Einflüsse unterstreichen.

Drittens treten im Zusammenhang mit Mysterien neben Demeter insbesondere auch Persephone und Dionysos in Erscheinung.⁵⁸ Alle beide haben sich bisher – entgegen neueren, von idg. Wortmaterial ausgehenden sprachlichen Analysen⁵⁹ – einer überzeugenden etymologischen Deutung entzogen. M.E. sprechen aber schon die zahlreichen weder nach der Lautlehre noch nach dialektalen Kriterien erklärbaren Varianten, die es von Persephone wie von Dionysos gibt,⁶⁰ für eine zumindest teilweise nicht-idg. Herkunft dieser Theonyme (in beiden Fällen muss es sich um Komposita handeln, wobei es denkbar ist, dass – wie im Falle von Demeter und Poseidon (s. unten) – jeweils nur das eine Glied nicht-indogermanischer Herkunft ist⁶¹).

⁵⁴ Zu den Mysterien unten, S. 30f.

⁵⁵ (Sing.) *re-ke-(e-)to-ro-te-ri-jo* /*lekbestrōterion*/ (PY Fr 343 und 1217) und *to-no-e-ke-te-ri-jo* /*thornobelktērion*/ (PY Fr 1222).

⁵⁶ Ihre Wurzel scheint bereits in myk. *mu-jo-me-no*, das man gewöhnlich als 'eingeweiht' versteht, bezeugt zu sein (PY Un 03 *pa-ki-ja-si mu?-jo-me-no e-pi wa-na-ka-te a-pi-e-ke o-pi-te-<u>-ke-e-ii*).

⁵⁷ Vgl. unten, S. 31f.

⁵⁸ W. BURKERT (1977), S. 413-451 = *id.* (1985), S. 276-304; *id.* (1972), S. 274-327; *id.* (1987) = *id.* (1990); H.P. FOLEY (1994), S. 67; M. JOST (1985), S. 434-436; N.J. RICHARDSON (1974), S. 27.

⁵⁹ Zu Persephone M. JANDA (2000), S. 224-250 (idg. **perse-phat-ia* 'die das/den (immer wieder) Glänzende(n) hinüberbringt/hinüberbrachte'); H. PETERSMANN, *Sprache* 32, 1986, S. 286-307 = *id.* (2002), S. 152-169 (idg. **persa-g^hbon-eH₂* 'die von Feuer, Licht Übervolle'). Zu Dionysos M. JANDA (2000), S. 258-260 (danach sei Dionysos ursprünglich 'der die Gewässer zum Fließen bringt', im Anschluss an M. PETERS, *Sprachliche Studien zum Frühgriechischen*, Wien, 1989, S. 217-220 und S. 255-267, maschinenschriftl. Habilitationsschrift, zitiert von JANDA, non vidi)). Bei JANDA sind auf der S. 260, Anm. 577, verschiedene Forscher genannt, die Dionysos, der verbreitetsten Ansicht zufolge, für idg. **diwos-suHnus* 'Sohn des Zeus' halten; diese Deutung wird von JANDA zurecht zurückgewiesen, denn sie verletzt die Lautgesetze: **diwos-suHnus* hätte sich weder zu Dionysos noch zu einer anderen der bezeugten Varianten dieses Theonyms (LSJ, S. 433, s.v. *Διώνυσος*) entwickelt.

⁶⁰ LSJ, S. 1395, s.v. *Περσηφόνη*; LSJ, S. 433, s.v. *Διώνυσος*.

⁶¹ F. GSCHNITZER macht mich darauf aufmerksam, dass die Varianten auf -*φον-* bzw. -*φασσ-* / -*φαστ-*, die von Persephone existieren, nach altem idg. Ablaut auszusehen scheinen und dass hier vielleicht ein besonders altes und deswegen verdunkeltes, aber sehr wohl idg. Hinterglied vorliegt, und die Verdunkelung auch auf das Tabu, den Namen der Todesgöttin auszusprechen,

Angesichts der Wichtigkeit der göttlichen Epiphanie in der minoischen Religion des 2. Jt. könnten viertens vielleicht auch Auffälligkeiten im Kultgeschehen wie die charakteristische Epiphanie der Gottheit (zweifelsfrei der Höhepunkt der eleusinischen Mysterien, vgl. unten, S. 30) dem nicht-idg. Bereich zuzuordnen sein.⁶²

Umgekehrt gibt es nach wie vor keine indogermanische Etymologie der *Dā-māter/Dē-mēter*, die in bezug auf *Dā-/Dē-* sowohl lautlich als auch bedeutungsmässig befriedigend wäre.⁶³ Vor diesem Hintergrund wird es unwahrscheinlich, dass die Ursprünge des Demeterkults im indogermanischen Bereich anzusiedeln sind.⁶⁴

Es kann aber kaum bezweifelt werden, dass dasselbe ungedeutete Element *dā/dē* auch im Götternamen Poseidon (< *Poseidāōn*) auftritt,⁶⁵ und dass *Posei-* dabei als der alte Vokativ von *πόσις* 'Herr', 'Gatte', *Poseidāōn* also als 'Gatte der *Dā-*' zu verstehen ist.⁶⁶ Poseidon und Demeter treten im Mythos der abgelegenen Landschaft Arkadien als Paar auf (Paus., VIII, 25, 5 und 42, 1), und man wusste dort von den beiden Gottheiten besonders Eigenartiges, allem Anschein nach sehr Altertümliches, zu berichten,⁶⁷ wobei deren wiederholte Nähe bzw. Identität mit einem Pferd besonders auffällig ist. Auch die arkadischen Demeter- und Poseidonkulte wirken altertümlich,⁶⁸ was zur Vermutung führt, dass diese beiden Gottheiten im Herzen der Peloponnes, dem einstigen Rückzugsgebiet der Mykenen, gewisse aus der mykenischen Zeit ererbte Züge haben bewahren können.⁶⁹

Im Gegensatz zu Demeter ist Poseidon auf den mykenischen Tontäfelchen bezeugt; zumindest in Pylos muss er der wichtigste Gott gewesen sein.⁷⁰ Die Hauptgöttin von Pylos war dagegen, wie ich kürzlich gezeigt zu haben

zurückzuführen sein könnte. Im Falle von Dionysos dagegen mag der Gen. des idg. Zeus zugrundeliegen; angesichts des etymologisch unverständlichen Hintergliedes scheint es mir aber auch möglich, dass Dionysos auf Grund einer volksetymologischen Umdeutung eines vorgriechischen Theonyms zum Sohn des Zeus wurde (wohl in vornyk. Zeiten, da Dionysos und Zeus gemeinsam auf einem myk. Täfelchen von Kydonia bezeugt sind, vgl. z.B. J.-P. OLIVIER, *BCH* 117 [1993], S. 19-33).

⁶² Zu einem möglichen nicht-idg. Einfluss ägyptischer Herkunft im eleusinischen Kult unten, Anm. 101.

⁶³ Vgl. oben, Anm. 53 (Sekundärliteratur zur Etymologie).

⁶⁴ Dazu passt gut, dass der Name *Damater* in einer Inschrift aufzutauchen scheint, die in einem minoischen Gipfelheiligtum in Kythera gefunden wurde und mit Linear A-Schriftzeichen verfasst ist, vgl. Y. DUHOUX, *Minos* 29f. (1994-95), S. 289-294.

⁶⁵ So schon P. KRETSCHMER, *l.c.* (Anm. 48); zuletzt M. JANDA (2000), S. 256.

⁶⁶ F. GSCHNITZER (1962) = *id.* (2001), S. 294-299.

⁶⁷ Altertümlich wirken z.B. PAUS., VIII, 8, 1-2; 10, 1-4; 14, 5; 15, 1-4; 25, 2-10; 31, 1f. und 7f.; 37, 10; 42, 1-7 u.a.

⁶⁸ Zu diesen arkadischen Mythen und Kulturen M. JOST (1985), S. 279-355; M.P. NILSSON (1967), S. 447f., S. 477-481; zu Poseidons Pferdecharakter auch J. BREMMER, *DNP* 10 (2001), Sp. 201f., s.v. Poseidon. Zu den Poseidonkulturen der Peloponnes allgemein zuletzt J. MYLONOPOULOS, *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponnes*, Liège, 2003 (*Kernos*, suppl. 13).

⁶⁹ F. GRAF, *DNP* 3 (1997), Sp. 424, s.v. Demeter; M. JOST (1985), S. 351-355.

⁷⁰ W. BURKERT (1977), S. 84 = *id.* (1985), S. 44; M. GÉRARD-ROUSSEAU (1968), S. 181-185.

glaube, *Potnia*,⁷¹ sprachlich gesehen die alte Femininbildung von *πότις* (jünger im ion. Dialekt *πόσις*), also ein deutliches indogermanisches Relikt: Neben dem 'Herrn' der *Dā* gab es im 2. Jt. die 'Herrin', mit der Poseidon auch nach dem mykenischen Textmaterial zu schliessen liiert gewesen zu sein scheint.⁷² In nachmykenischen Zeiten fristet *Potnia* zwar nur noch ein schattenhaftes Dasein, wo *Potnia* im 1. Jt. aber noch als Theonym belegt ist, handelt es sich im Singular um die Bezeichnung Demeters oder ihrer Tochter,⁷³ und im Plural um diejenige dieser beiden Göttinnen. Der Schluss drängt sich auf, dass im 2. Jt. eine dem vorgriechischen Substrat zuzuordnende Gottheit *Dā* (*-māter*) von der indogermanischen Bevölkerungsschicht mit dem altererbten Begriff *Potnia* benannt wurde,⁷⁴ umso mehr, als in den mykenischen Texten von einer *si-to-po-ti-ni-ja* ('Herrin des Getreides') und einer *po-ti-ni-ja i-qe-ja* (*Potnia hippeia*, cf. den genannten Poseidon *ἵππιος*) die Rede ist, die einerseits auf Demeter als Getreide-Göttin und andererseits auf ihre Verknüpfung mit Pferden in Arkadien verweisen. Es kann sein, dass idg. *Potis* und idg. *Potnia* als so benannte Gottheiten⁷⁵ im griechischen Raum auf vorgriechische Gottheiten des Substrats gestossen sind, mit denen sie eine Symbiose eingegangen sind. Ebenso gut denkbar ist, dass diese beiden Begriffe als idg. Bezeichnungen für zwei alteingesessene Gottheiten des Substrats zu verstehen sind, die die Einwanderer irgendwann nach 2000 übernommen hätten. *Potnia* bzw. *Poteimōen* dabei als Lehnübersetzungen zu verstehen sein. Wie dem auch sei, die einheimische Bevölkerung muss eine grosse Göttin *Dā*(-) gekannt haben, die mit *Potnia* prinzipiell identisch war. Dabei dürfte *Potnia* auch spezifische, bei

⁷¹ C. TRÜMPY (2001): Der auf den mykenischen Tafelchen häufig wiederkehrende und eindeutig dem kultischen Bereich angehörende Begriff *po-ti-ni-ja* /*potnia* ist, den Wortbildungsregeln entsprechend, zweifelsfrei als Substantiv zu verstehen ('die Mächtige', 'die Herrin'), das nach einer textimmanenten Interpretation des mykenischen Materials ebensogut für verschiedene weibliche Gottheiten wie für eine einzige, unter verschiedenen Aspekten verehrte, in Gebrauch gewesen sein kann. Der Gebrauch von *πότις* im 1. Jt. lässt sich aber nur erklären, wenn wir von der Variante „*Potnia* = eine Gottheit“ ausgehen und myk. *Potnia* folglich als eine Art Theonym deuten, ähnlich wie frz. *Vierge* oder engl. *Lady*.

⁷² Auffällig ist erstens die Serie Fr von Pylos, in der Poseidon als erster Gabenempfänger erwähnt wird, gefolgt von mehreren Zeugnissen für *Potnia* als Gabenempfängerin. Zweitens finden sich in einer anderen Liste von Opfergaben aus Pylos, auf dem Tafelchen Fn 187, nebeneinander die Einträge *u-po-jo po-ti-ni-ja* ('*Potnia* von U.' [Toponym]), *po-si-da-i-je-u-si* (Dat. Pl.: 'Poseidonpriestern') und *po-si-da-i-jo-de* ('in das Heiligtum des Poseidon'). Drittens steht auf der Tafel Tn 316 von Pylos *Potnia* zu Beginn der Empfängerliste, während zuoberst auf der Rückseite der Eintrag *po-si-da-i-jo* erscheint. Vgl. C. TRÜMPY (2001), S. 419f.

⁷³ Cf. unten, S. 30.

⁷⁴ J. CHADWICK, der als erster eine Studie über *Potnia* vorgelegt hat (*Minos* 5 [1957], S. 117-129), glaubt, dass *Potnia* die griechische Bezeichnung der grossen minoischen Fruchtbarkeitsgöttin war, die man erst später unter dem Namen *Demeter* verehrt hätte.

⁷⁵ Im Sanskrit ist *pātṛī* (<**potniH2* wie myk. *Potnia*) die Bezeichnung für die Gattin eines Gottes (z.B. Rigveda I, 103, 7, Plural), was angesichts des ebenfalls religiösen Charakters von myk. *Potnia* die Vermutung nahelegt, alle beide könnten auf ein gemeinsames altes, aus idg. Zeit stammendes Theonym **potniH2* zurückgehen. Daher wurde im oben (Anm. 71) zitierten Artikel über *Potnia* der Vorschlag gemacht, *Potnia* und ihr männliches Gegenstück *Posei(don)* als letztendlich idg. Gottheiten zu deuten.

Dā(-māter) nicht vorhandene, mit der Palastkultur in Zusammenhang stehende Charakteristika entwickelt haben. Dafür spricht das weitgehende Verschwinden des Theonyms *Potnia* im 1. Jt., das zur Vermutung Anlass gibt, *Potnia* sei als Palastgöttin des Königshauses nach dem Zusammenbruch der mykenischen Paläste um 1200 zusammen mit der Palastkultur untergegangen so wie der *wanax* und die ganze königliche Verwaltung,⁷⁶ während das Wissen um die ehemalige Fastidentität von *Potnia* und *Demeter* in den überlebenden Bauernkulturen das vereinzelte spätere Auftauchen des Theonyms *Potnia* bzw. *Potniai* für Demeter und ihre Tochter erklären würde.

Halten wir schliesslich fest, dass die Theonyme *Dā-māter* und *Posei-dā-ōn* alle beide eine Mischung aus indogermanischem und einheimischem Sprachgut darstellen, wobei der idg. Teil einmal voran- und einmal nachgestellt ist.⁷⁷ Die Vereinigung je eines einheimischen und eines idg. Wortbestandteils in den Namen zweier wichtiger Gottheiten spiegelt besonders schön die Verschmelzung indogermanischer Vorstellungen mit denen des Substrats.

Einer derartigen Sichtweise scheinen sich die Informationen auf den neuen Täfelchen aus Theben⁷⁸ zu widersetzen, wo nach den Herausgebern V.L. Aravantinos, L. Godart und A. Sacconi eine Göttertrias zu identifizieren sei, die die Gottheiten *ma-ka* (*Mā Gā* 'Mutter Erde'), *o-po-re-i* (*Opōrēs* 'Früchtebringer', Epitheton von Zeus) und *ko-wa* (*Korwā* 'Mädchen') enthalte und hinter der sich die drei Gottheiten Demeter, Zeus und Persephone verbergen sollen (TH Fq 126 et al.).⁷⁹ Wenn diese Hypothese zuträfe, hätten wir hier die frühesten Zeugnisse für den später auf Eleusis beschränkten Kult der Demeter und ihrer Tochter, und die Existenz eines Paares *Potnia-Dā(māter)/Posei-dā-ōn* in mykenischer Zeit wäre durch die Bezeichnung der Göttin als *Mā Gā* und durch deren Verbindung mit Zeus in Frage gestellt. Entscheidende Argumente sprechen aber gegen die Hypothese von V.L. Aravantinos et al.:⁸⁰

⁷⁶ Vgl. C. TRÜMPY (2001), S. 417.

⁷⁷ *Dā-māter*: „Zusammenrückung“ (*māter*: ursprüngl. Apposition); Poseidon: mit *-ōn* erweitertes Kompositum.

⁷⁸ S. oben, Anm. 2.

⁷⁹ V.L. ARAVANTINOS et al. (2001), S. 188-194; dementsprechend schon früher, z.B. L. GODART, A. SACCONI (2000), S. 19f.

⁸⁰ Vgl. auch T.G. PALAIMA, *Minos* 35f. (2000-2001), S. 475-486, und *AJA* 107 (2003), S. 113-115 (Rez. von V.L. ARAVANTINOS et al. [2001]): In diesen vorbildlichen Besprechungen weist auch Palaima mit guten Gründen die Deutung von ARAVANTINOS et al. zurück und äussert sich angesichts des Fehlens eindeutiger Theonyme im neuen thebanischen Material zurecht skeptisch gegenüber einer Eingliederung der betreffenden Täfelchen in einen religiösen Kontext. Dementsprechend auch in seinem handout für das *International Symposium on Thebes*, 16-17 November 2002, S. 7: „Most important, however, is that I advise that we all read the tablets in the Fq series as modern proofreaders read texts, that is backwards. Proofreaders do this to avoid assumptions that would cause them to overlook mistakes. This procedure will help us also. If we start with the totals and read backwards, we will see that there is no compelling reason to interpret any of the entries in these long texts in a religious sense. The possibility may still exist that *ma-ka*, which is the first entry on all 15 or 18 of these routine and repetitive texts, could be the sole exception and be interpreted as Ma Ga. But both in these texts and in its one other occurrence Knossos tablet F 51, I think it is more reasonable to interpret *ma-ka* as one of the

Erstens mag zwar *ma-ka* in Theben eine grosse Göttin gewesen sein, vielleicht sogar die Hauptgottheit des bronzezeitlichen Theben, die genau wie Demeter mit Gerste assoziiert wurde. Aus verschiedenen Gründen ist aber die Annahme, *ma-ka* sei als *Mā Gā* mit Demeter zu identifizieren und in den Kontext der eleusinischen Mysterien einzuordnen, zurückzuweisen. Das Argument von Aravantinos et al. (S. 190ff.), die Deutung *Mā Gā* 'Mutter Erde' = Demeter werde durch vereinzelte literarische Zeugnisse gestützt, ist nicht stichhaltig. Diese Zeugnisse deuten zwar z.T. das (schon im Altertum nicht mehr verstandene) sprachliche Element *Dā(-)/Dē(-)* mit einer Gottheit *Gā/Gē* – wegen des ähnlichen Klanges und des auf den ersten Blick an eine Erdgöttin erinnernden Charakters von Demeter.⁸¹ Demeter war aber in keiner Art und Weise eine „Mutter Erde“. Sie war zuständig für die Erhaltung der Fruchtbarkeit im weitesten Sinn und spendete Trost in Hinblick auf das menschliche Schicksal nach dem Tod, wie wir den Quellen für die Thesmophorien und die eleusinischen Mysterien entnehmen können. Vor allem aber heisst *Dāmātēr* bzw. Demeter, den unzähligen Belegstellen für diesen Namen zum Trotz, immer so, mit D- im Anlaut, niemals ***Gāmātēr* bzw. ***Gēmētēr*. Dabei ist entscheidend, dass Poseidon, myk. *Posei-dā-ōn* (zahlreiche myk. Belege, niemals ***Poseigāon*) die Namensform *Dā-* bereits für die mykenische Zeit belegt. Ferner passt nach unseren Ausführungen über die (Fast-)Identität von myk. *Potnia* mit Demeter gut ins Bild, dass *Potnia* auf den mykenischen Täfelchen von Theben direkt bezeugt ist.⁸² Aus diesen Beobachtungen folgt aber, dass theb. *ma-ka* – selbst wenn sie eine *Mā Gā* 'Mutter Erde' sein sollte – mit Demeter nichts zu tun haben kann. Angesichts der mykenischen Orthographie kann *ma-ka* aber ebenso gut */Margā/, /Mangā/, /Markā/, /Mankā/, /Mankbā/* etc. gelesen werden. Wenn wir es überhaupt mit einer Gottheit zu tun haben, ist es angesichts der Tatsache, dass von den zahlreichen im mykenischen Textmaterial belegten Theonymen im 1. Jt. ca. die Hälfte verschollen bleibt, sehr wahrscheinlich, dass sich hinter *ma-ka* in Wirklichkeit eine später ganz unbekannte alte Lokalgottheit verbirgt.⁸³

Zweitens ist die genannte Deutung von *o-po-re-i*, das Aravantinos et al. mit Zeus – im 1. Jt. Vater der Persephone – in Zusammenhang bringen, alles

frequent Mycenaean *nomina actionis*: *ma-ka* = *magā* = *μαγή 'the action of kneading barley into ceremonial cakes'. This term occurs as a leading entry in the Fq texts because the first allocation of a much larger quantity of barley is made for processing into ceremonial barley cakes for the kind of ritual banquet that Homer would designate as a *δαῖς*."

⁸¹ Dabei ist die vielzitierte Stelle AISCHYL., *Supp.*, 890f., insofern nicht relevant, als die „Erde“ an eben dieser Stelle als Mutter (Grossmutter?), und nicht als Gattin von Zeus erscheint (ὦ Πᾶ, Γᾶς παῖ, Ζεῦ). So mag *Mā Gā* hier die „Mutter Erde“ sein, aber mit Demeter hat sie jedenfalls nichts zu tun.

⁸² TH Of 36: *po-ti-ni-ja wo-ko-de potniās woikonde* 'in das Haus der *Potnia*' bzw. 'in den Tempel der *Potnia*'.

⁸³ Die Herausgeber der mykenischen Täfelchen von Theben lesen nun einen Beleg aus Knossos (F 51), der vor dem Bekanntwerden dieser Täfelchen für unklar galt, ebenfalls als *ma-ka*, vgl. V.L. ARAVANTINOS et al. (2001), S. 188. Zweifel sind angebracht. Aber auch wenn *ma-ka* eine überregional bekannte Gottheit gewesen sein sollte, ändert dies nichts an der Unmöglichkeit, *ma-ka* mit Demeter in Verbindung bringen zu können.

andere als gesichert. Es handle sich um den Dativ des Substantivs **Opōiēs*, Epitheton von Zeus in der Bedeutung 'Früchtebringer' o.ä. (zu *ὀπώρα* 'Spätsommer').⁸⁴ Auszugehen hätten wir dann von einem alten *s*-Stamm. Als Stütze dient die Beobachtung, dass eine böotische Inschrift (IG VII, nr. 2733, ca. 500 v.C.) das Götterepitheton Ὀπωρεῖ (Dat., zu Zeus) enthält. Es würde sich um ein zunächst adjektivisches Kompositum vom Typ εὐγενής, εὐανθής usw.⁸⁵ handeln. Sehr unschön bei dieser Erklärung ist aber erstens die Tatsache, dass *ὀπώρα* kein *s*-Stamm ist und dass es keinerlei Hinweise gibt, dass dieses Substantiv je als *s*-Stamm existiert hat; denn die grosse Mehrheit der adjektivischen *s*-Stämme enthält erwartungsgemäss einen nominalen *s*-Stamm.⁸⁶ Ebenso unschön ist es zweitens, ausgerechnet in der mykenischen Zeit von einer morphologischen Neuerung ausgehen zu müssen, umso mehr, wenn *o-po-re-i* dem Kultvokabular angehört, das tendenziell zu altertümlichen Wortformen neigt. Umgekehrt erwarten wir ein *nomen agentis* zu *ὀπώρα* am ehesten in der Form **ὀπωρεύς*⁸⁷ oder vielleicht **ὀπώρᾱς*,⁸⁸ die aber als Nominative von *o-po-re-i* selbstverständlich alle beide ausser Betracht fallen.⁸⁹ Demnach müssen wir damit rechnen, dass die Ähnlichkeit von *o-po-re-i* bzw. böot. Ὀπωρεῖ mit *ὀπώρα* 'Spätsommer' möglicherweise dem Zufall zuzuschreiben ist.

T.G. Palaima⁹⁰ (und unabhängig von ihm auch F. Gschnitzer in einer mündlichen Besprechung) schlagen vor, *o-po-re-i* mit *ὄπι* (= *ἐπί*) und *ὄρος* 'Berg' zu verbinden; *o-po-re-i* würde damit etymologisch gesehen 'derjenige auf dem Berg' bedeuten. Diese lautlich und morphologisch einwandfreie Deutung ist als Name eines sterblichen Mannes überzeugend; mit einem „human recipient“ rechnet denn auch Palaima. Für eine Gottheit ist sie alles andere als naheliegend und lässt sich auf jeden Fall nicht weiter stützen.

Vielleicht verbirgt sich auch hinter dieser Bezeichnung ein nicht etymologisierbarer Name, der im übrigen in der mykenischen Zeit auch unter der Annahme, es handle sich um eine göttliche Gestalt, noch keineswegs ein Beinamen von Zeus gewesen zu sein braucht, sondern durchaus eine unabhän-

⁸⁴ Zu Recht bemerken ARAVANTINOS *et al.*, dass nicht von einem Nom. **Oporeus* ausgegangen werden dürfe, da **Oporeus* auf dem Täfelchen in der Form **o-po-re-we* erschiene. (Dieser Irrtum bei A. Schachter, „Greek Deities: Local and Panhellenic Identities“, in P. FLESTED-JENSEN (ed.), *Further Studies in the Ancient Greek Polis*, Stuttgart, 2000, S. 14.)

⁸⁵ Zu diesem Typ z.B. P. CHANTRAINE (1933), S. 424-429.

⁸⁶ Ausnahmen sind etwa εὐτυχής oder εὐεργής, die aber als sekundäre analoge Bildungen zu verstehen sind.

⁸⁷ Cf. z.B. ἀμφορεύς bzw. ἀμφορεύς, myk. *a-po-re-we*; P. CHANTRAINE (1933), S. 125-131; J.-L. PERILLOU (1973), Beispiele auf den S. 81-161; A. LEUKART (1994), S. 240-268.

⁸⁸ P. CHANTRAINE (1933) S. 27; A. LEUKART (1994), S. 204-229.

⁸⁹ Der Dat. von **ὀπώρᾱς* müsste im Myk. (wie im Böot.) **ὀπώρᾱ* lauten; zum Dat. von **ὀπωρεύς* oben, Anm. 84.

⁹⁰ *Minos* 35f. (2000-2001), S. 479; *AJA* 107 (2003), S. 115; Handout für das International Symposium on Thebes, 16-17 November 2002, S. 8.

gige Gottheit gewesen sein kann. Wie dem auch sei, auf jeden Fall spricht nichts dafür, dass *o-po-re-i* als Teil einer Göttertrias zu verstehen wäre.⁹¹

Was *ko-wa* betrifft, das mehrfach nach *ma-ka* erscheint und zweifellos als */korwāi/*, Dat., 'dem Mädchen' zu verstehen ist, gehen die Herausgeber der neuen Tafelchen von Theben davon aus, dass „pour la première fois, les tablettes en linéaire B nous restituent le théonyme Κόρη = Korè. Korè, selon la tradition d'Éleusis, est fille de Déméter et de Zeus“ (S. 190). Nach unseren Ausführungen über *ma-ka* und *o-po-re-i* ist dies aber ganz ausgeschlossen. Mit *ko-wa* muss hier ein anderes 'Mädchen' gemeint sein, das einen göttlichen Status gehabt haben mag: Im 1. Jt. wurde *κόρη* im göttlichen Bereich durchaus nicht nur von Demeters Tochter gebraucht, sondern auch etwa von den Eumeniden u.a. (s. z.B. LSJ, S. 980f., s.v. *κόρη*).

In unserem Zusammenhang ergibt sich damit, dass die Bezeichnung *ma-ka* in keiner Art und Weise die Existenz des Theonyms *Dā(māter)* bereits im 2. Jt. in Frage zu stellen vermag.⁹²

Nach alledem sei hier an die alte homerische Formel *πότνια μήτηρ* erinnert.⁹³ Sie ist in der *Ilias* 21 mal und in der *Odyssee* 13 mal vertreten, immer am Versende, das bekanntlich besonders deutlich zur Formelhafteigkeits neigt, und bezeichnet ganz unterschiedliche Mütter, in der *Ilias* besonders oft (8 mal) Thetis, die dort von den Müttern die wichtigste Rolle spielt. Nach unseren Ausführungen über *Δα-μάτηρ* bzw. *Δη-μήτηρ* und deren rein idg. Bezeichnung *Potnia* ist es vielleicht nicht zu gewagt, die Frage zu stellen, ob wir die Ursprünge dieser Formel nicht in die Zeit vor der Katastrophe von 1200 zurückdatieren dürfen, als die grosse Göttin *Potnia* unter dieser Bezeichnung noch existierte. Jedenfalls ist die Parallele *Δη-μήτηρ* und *πότνια*

⁹¹ Ebenso wenig akzeptabel ist im Falle des Tafelchens TH Fq 130 (... *o-je-ke-te-to ma-ka* ...) die von V.L. ARAVANTINOS *et al.* (2001), S. 195f., vorgeschlagene Deutung von *o-je-ke* (*te-to* sei eine Verbform von *τίθημι*): „Dans ce mot (scil. *o-je-ke*) on peut voir le substantif **δαιγής* avec le jod utilisé comme phonème de transition (glide) entre *o* et *e*. Un tel terme appartiendrait au groupe des substantifs en -ης qui font partie de la famille des noms avec suffixe -s-, la même famille à laquelle appartiennent les neutres en -ος et les adjectifs en -ης, -ες.“ Die gleiche irtümliche Deutung findet sich bei L. GODART, A. SACCONI (2000), S. 21f. Das Problem besteht darin, dass es im Griechischen keine s-stämmigen Substantive mit einem Nom. auf -ēs gibt. (Zitiert wird auf der S. 195, Anm. 77, bzw. auf der S. 21, Anm. 7, E. SCHWYZER (1939), S. 511f. und 578-580; dort ist auf S. 579 die Rede von homerischen mask. und fem. mit einem Nominativ auf -ης unter Verweis auf lat. *Ceres* und *Venus*, *Veneris*; dies dürfte ARAVANTINOS, GODART und SACCONI zu ihrer Interpretation gebracht haben; was für hom. Beispiele SCHWYZER meint, ist unklar; E. RISCH (1974), und P. CHANTRAINE (1939) wissen davon jedenfalls nichts; und lat. *Ceres* wie *Venus* werden von A. ERNOUT-A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1959¹, s.v., für umgedeutete alte Neutra gehalten.) Somit wird die Schlussfolgerung von ARAVANTINOS, GODART und SACCONI hinfallig, wonach **δαιγής* 'ouverture' oder 'révélation' heisse; und es kann keine Rede davon sein, dass wir mit 'ouverture (sous-entendu de la fête ou du rite)' übersetzen könnten bzw. dass wir Grund hätten zu „penser à quelque chose de similaire à la révélation des Hieras à l'occasion de l'initiation aux cérémonies des mystères d'Éleusis“ (ARAVANTINOS *et al.* [2001], S. 196).

⁹² Ein weiteres Argument zugunsten dessen damaliger Existenz unten, S. 30f. (Deo im Demeterhymnus).

⁹³ C. TRÜMPY (2001), S. 416.

μήτηρ nach der Entdeckung von deren (weitgehenden) Identität sehr auffällig. Unabhängig davon ist die Formel *πότνια μήτηρ* die einzige, die die homerische Umdeutung des alten, unabhängigen Substantivs *Potnia* zu einer adjektivisch gebrauchten Apposition⁹⁴ einleuchtend zu erklären vermag,⁹⁵ was die Altertümlichkeit der Formel *πότνια μήτηρ* ebenfalls unterstreicht. Im übrigen steht die Apposition im Griechischen meist *nach* ihrem Bezugswort,⁹⁶ was offenbar altererbtem Sprachgebrauch entspricht.⁹⁷ Auch dies spricht dafür, dass in der epischen Formel *πότνια μήτηρ* ursprünglich *μήτηρ* die Apposition, *πότνια* dagegen das Theonym war. Am einfachsten scheint mir anzunehmen, dass in mykenischer Zeit das Syntagma *Potnia mētēr* in Gebrauch war, und dass sich dieses nach 1200, als *Potnia* als eigenständige Gottheit verschwunden war, umgedeutet zu 'die Herrin', 'die Mutter' bzw. 'die hehre Mutter' o.ä., im Heldenepos hat etablieren können. Die Heldenepik richtete sich zunächst an den Adel, der dadurch an seine glorreiche Vergangenheit erinnert wurde.⁹⁸ In diesem Rahmen passt ein Weiterleben der einst mit dem mykenischen Palast verbundenen *Potnia* besonders gut. Demgegenüber hat sich Demeter nur einen marginalen Zutritt zum Epos verschaffen können, was zweifellos zurecht mit ihrem im Volk verankerten Wesen erklärt wird, von dem sich der Adel zu distanzieren suchte.⁹⁹

3. Gedanken zu den eleusinischen Mysterien, zu Brimo, Deo und einer alten Hymnendichtung

Unter dem Begriff „Mysterien“ (μυστήρια) verstehen wir eine spezielle Art von Kulturen innerhalb der griechischen und der römischen Welt.¹⁰⁰ Allen Mysterien gemeinsam war ein Aufnahmeverfahren durch Initiation sowie Geheimhaltung der wesentlichen initiatorischen Elemente, wodurch sich die Eingeweihten als besondere Gruppe verstanden. Charakteristischerweise enthielten die Mysterien Versprechungen auf Verbesserungen der Verhältnisse im Diesseits sowie Hoffnungen auf ein gutes Los im Jenseits.¹⁰¹ Die Einweihung war der freien Entscheidung jedes einzelnen überlassen und die

⁹⁴ *πότνια Ἥρη* (25 ×), *πότνια Ἥβη* (1 ×), *πότνι Ἀθηναίη* (1 ×) u.a., s. C. TRÜMPY, *l.c.* in der vorhergehenden Anm.

⁹⁵ Vgl. C. TRÜMPY (2001), S. 418.

⁹⁶ E.g. E. SCHWYZER (1950), S. 615 und S. 618.

⁹⁷ Vgl. lat. *Juppiter* < **Djou pater*; skr. *Dyaauh pitar*.

⁹⁸ E.g. A. LESKY (1971), S. 29–34.

⁹⁹ Auch Dionysos wird, offenbar aus dem gleichen Grund wie Demeter, in der Heldenepik vermieden. Vgl. auch E. RISCH (1981), S. 346–353, wo er nachweist, dass typisch umgangssprachliche Wendungen in der epischen Kunstsprache fehlen.

¹⁰⁰ W. BURKERT (1977), S. 413–451 = *id.* (1985), S. 276–304; W. BURKERT (1987) = *id.* (1990).

¹⁰¹ Vermittlung von Trost für das Jenseits ist innerhalb des griechischen Kulteins aussergewöhnlich und könnte ursprünglich von ägyptischen Vorstellungen beeinflusst sein. Die ägyptische Möglichkeit der Erlösung aus der Todeswelt hätte eine Ausstrahlung einerseits in die griechischen Mysterien und andererseits ins Christentum erfahren: e.g. J. ASSMANN, in J. ASSMANN – M. BOMMAS (eds), *Aegyptische Mysterien*, München, 2002, S. 75.

Teilnahme stand Männern und Frauen, ja sogar Sklaven und Fremden offen. Im übrigen waren jedoch die verschiedenen Mysterienkulte voneinander verschieden. Die Mysterien von Eleusis¹⁰² nahmen einen besonderen Rang ein und entfalteten eine einmalige Breitenwirkung: Die meisten Athener waren eingeweiht, aber auch unzählige Menschen aus ganz Griechenland und später aus dem gesamten römischen Reich wurden durch diesen Kult angelockt, bis zu dessen Verbot durch Theodosius und der Zerstörung des Heiligtums in Eleusis durch die Goten um 400 n.C. Das Fest fand jeweils im Herbstmonat Βοηδρομιών statt, einen Monat vor den Θεσμοφόρια. Die neu einzuweihenden Mitglieder, die Mysten, nahmen am 16. Βοηδρομιών zusammen mit ihrem Opferschwein ein reinigendes Bad, und am Abend des 19. Βοηδρομιών setzte sich dann der Zug aller Teilnehmer – nebst den Mysten auch die sogenannten ἐπόπται (eigentl. 'Zuschauer'), die mindestens zum zweiten Mal dabei waren – nach dem ca. 25 km entfernten Eleusis in Bewegung. Die eigentliche, nächtliche Feier fand im sogenannten Telesterion, einem riesigen quadratischen Bau (52 m x 52 m), statt. Von den Geschehnissen im Telesterion ist nur wenig bekannt. Die Teilnehmer waren dabei offenbar von völligem Dunkel umgeben, während die Priester im Fackelschein agierten und Angsterregendes darstellten. Schliesslich erschien, als Beglückung, Kore aus der Unterwelt, und der oberste Priester, der Hierophant, zeigte eine abgeschnittene Aehre und verkündete die Geburt eines heiligen Knaben: ... κέκραγε λέγων· ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον, Βριμῶ Βριμόν, τοῦτ' ἐστὶν ἰσχυρὰ ἰσχυρόν (Hippol., *Haer.* V, 8, 40).¹⁰³

Diese Verkündigung ist nun aber in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert. Auffällig ist erstens die Bezeichnung πότνια 'Herrin' (wobei nicht klar ist, ob mit πότνια Demeter oder ihre Tochter gemeint ist). Denn abgesehen von vereinzelt Zeugnissen für Πότνια (ausschliesslich im Plural für Demeter und Kore) ist πότνια in der Umgangssprache des 1. Jt. nicht belegt ('Herrin' heisst im 1. Jt. δέσποινα). Zweitens glaube ich, im Teil ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον ein altes Hexameterende entdeckt zu haben, unter der Voraussetzung, dass das Augment des Verbs sekundär hineingeraten ist. Da das Augment in der homerischen Metrik fakultativ ist, und ferner die Wortstellung von ἱερὸν und κοῦρον (Hyperbaton) ohnehin für eine dichtersprachliche Wendung spricht, scheint es mir sehr naheliegend anzunehmen, dass hier ein Bestandteil aus einer traditionellen Dichtung vorliegt. Dafür spricht auch die Form κοῦρον, die ionisch-poetisch, nicht aber attisch-eleusinisch sein kann. Πότνια ist aber bei Homer fast nur als de facto adjektivische Apposition (v.a. in den Formeln πότνια μήτηρ und πότνια Ἥρη) in Gebrauch,¹⁰⁴ nur ein einziges Mal als unabhängiges Substantiv (Ilias 21, v. 470: πότνια θηρῶν für Artemis), und zudem kommt Demeter im Epos praktisch nicht vor.¹⁰⁵ Demnach fehlt ein

¹⁰² W. BURKERT (1977), S. 426-432 = *id.* (1985), S. 285-290.

¹⁰³ Eurip., *Supp.*, 54: ἔτεκες καὶ σύ ποτ' ὦ πότνια κοῦρον, was eine Anlehnung an die eleusinische Formel darstellen muss, vgl. N.J. RICHARDSON (1974), S. 26f.

¹⁰⁴ Vgl. oben, Anm. 94.

¹⁰⁵ S.o. S. 30.

Tradition vermutet werden darf. Zu dieser Annahme passt insbesondere auch der oben zitierte Vers 492 (πότνια ἀγλαόδωρ' ὠρηφόρε Δηοῖ ἄνασσα), der eine für einen Hymnus typische Häufung von Kultepitheta enthält¹¹⁷ und hochtraditionell wirkt. Denn πότνια ist am einfachsten wie in der eleusinischen Verkündigung als unabhängiges Kultepitheton zu verstehen und folglich mit besonders hoher Wahrscheinlichkeit einer nicht-homerischen Hymnentradition zuzuordnen; zudem sieht auch das altertümliche ἄνασσα nicht nach einer Entlehnung aus dem Epos aus.¹¹⁸

Alles in allem werden wir festhalten, dass zwar ein stringenter Beweis dafür, dass πότνια und Δηώ im Demeterhymnus auf eine vorliterarische, mündlich tradierte hexametrische Hymnentradition zurückgehen, nicht möglich ist, dass die verschiedenen vorgebrachten Indizien aber dafür zu sprechen scheinen, dass letztlich uralte, in den Dark Ages (oder sogar in der Bronzezeit?) fussende Kultdichtung zugrunde liegt. Die bronzeitliche Identität von Δηώ bzw. Δημήτηρ (– Περσεφόνη) mit *Potnia* muss in der Kultdichtung lebendig geblieben sein, womit sich auch die im 1. Jt. vereinzelt auftretende Bezeichnung Πότνιαι für Demeter und ihre Tochter bestens erklärt. Da diese Kultdichtung für die zu ehrende Gottheit verschiedene Bezeichnungen verwendet hat, mag auch die bei Homer so verbreitete Wendung πότνια μήτηρ letztlich eher dem hymnischen Bereich der hexametrischen Tradition angehört haben: Nach dem oben Gesagten ist ja Πότνια μήτηρ für Demeter ein erwartetes Syntagma und tritt im Hymnus in der erwarteten Bedeutung auf, während der homerische Gebrauch, wie oben beschrieben, sekundär ist.

4. Das Anaktoron

Im Innern des eleusinischen Weihehauses, des sogen. Telesterions, lag ein länglicher, quaderförmiger Steinbau mit einer Türe am Ende der einen Längswand, der sich trotz verschiedener Bauphasen des Telesterions immer an derselben Stelle befand: das sogenannte ἀνάκτορον.¹¹⁹ Diese Bezeichnung war allem Anschein nach ursprünglich im eleusinischen Demeterkult zu Hause¹²⁰ und breitete sich in der allgemeinen Bedeutung 'Heiligtum' auch anderweitig aus, besonders in der Kaiserzeit. In der byzantinischen Zeit und

¹¹⁷ Zur Gewohnheit, die Gottheit mit unterschiedlichen Namen anzurufen, W.D. FURLEY, *DNP* 5 (1998), Sp. 789, s.v. Hymnos, Hymnus; *id.*, *Greek Hymns* I, Tübingen 2001, S. 52-56.

¹¹⁸ ἄνασσα ist bei Homer nur 4 × bezeugt, 2 × in der Odyssee als Vokativ für Athena, 1 × für Nausikaa, die dabei von Odysseus für Athena gehalten wird, und 1 × in der *Illias* (XIV, 326: ... οὐδ' ὅτε Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάσσης ..., sagt Zeus zu Hera): ἄνασσα scheint wie πότνια am ehesten aus einer alten Kultsprache zu stammen.

¹¹⁹ HERODOT, IX, 65: τὸ ἱδρὸν τὸ ἐν Ἐλευσίνι ἀνάκτορον (so die Lesung der meisten Handschriften, neben der Lesung ἀνακτόριον); weitere Stellen bei L. DEUBNER (1932), S. 87-90.

¹²⁰ Dort ist sie seit Herodot gut bezeugt, während die Übertragung auf andere Gottheiten selten ist, auffälligerweise (vgl. im folgenden die Situation bei ἀνάκτωρ) zuerst in der Tragödie (SOPH., fr. 757; EURIP., *Andr.*, 43: Θέτιδος εἰς ἀνάκτωρ).

danach ist sie, im Plural, die Bezeichnung für den Palast. In der modernen Forschung wurde ἀνάκτορον, offenbar wegen der Existenz von ἄναξ (Stamm: ἀνακτ-) 'Herrscher', 'König', etymologisch als 'Herrenhaus' verstanden.¹²¹ Aus sprachwissenschaftlicher Sicht ist diese Deutung aber zurückzuweisen, da der Wortauslaut -ορον eine im Griechischen nicht existente Suffigierung enthalten müsste.¹²² Auch die Ansicht, ἀνάκτορον sei auf das im Mykenischen bezeugte Adjektiv *wa-na-ka-te-ro* (*wanakteros* 'königlich') zurückzuführen,¹²³ ist nicht befriedigend, denn die dann anzunehmende lautliche Verschiebung von -τερο- zu -τορο- ist problematisch. Es ist freilich auch hier sehr viel einfacher, eine Interpretation zu entkräften, als dem Leser eine stichhaltige Lösung zu bieten. In der Tat ist das Wort ἀνάκτορον wortbildungsmässig sehr merkwürdig. Neben ἀνάκτορον gibt es selten, zuerst bei den Tragikern,¹²⁴ das *nomen agentis* ἀνάκτωρ ('Herrscher', 'Führer', meist für Götter), ferner, wiederum sehr selten, aber schon bei Homer, auch das zugehörige Adjektiv ἀνακτόριος¹²⁵ sowie später das Substantiv ἀνακτορία 'Herrschaft'.¹²⁶ Wie auch immer diese Wortfamilie etymologisch zu deuten ist, sie wirkt ausgesprochen altertümlich¹²⁷ und scheint primär in den Kult zu gehören. Nach dem Ausscheiden der Möglichkeit, ἀνάκτορον als suffigierte Form vom Stamm ἀνακτ- 'Herrscher' zu verstehen, bleibt, wenn wir auf den doch sehr naheliegenden Zusammenhang mit ἄναξ nicht verzichten wollen, nur noch die Variante, in ἀνάκτορον ein altes Kompositum zu erblicken, das als solches im 1. Jt. nicht mehr durchsichtig war. Soweit ich sehe, gibt es dann aber nur eine sinnvolle Lösung, nämlich die Annahme einer zugrundeliegenden Form **wanakt-ktoron*, die im Vorderglied den reinen Stamm des alten Wortes ἄναξ (myk. /*wanaks*/ 'König')¹²⁸ und im Hinterglied denjenigen Stamm enthielte, der in κτεράς bzw.

¹²¹ So L. DEUBNER (1932), S. 87–90, der daraus den Schluss zieht, dass die Mysterien wohl einst im mykenischen Palast, und dann auch noch nach dem Zerfall der Königsherrschaft begangen worden seien. Auch LSJ, S. 110, s.v. ἀνάκτορον, geht offenbar von der Deutung 'Herrenhaus' aus, da dort als Grundbedeutung „king's dwelling, palace“ angegeben wird.

¹²² Im Dorischen gibt es auch eine Variante des Stammes ohne -t-: *ῥάναξ* (für die Dioskuren, z.B. E. SCHWYZER [1923], nr. 79), *ῥανάκειον* (Tempel der Dioskuren, z.B. E. SCHWYZER [1923], nr. 350) u.a. Es ist wahrscheinlich, dass diese Variante sekundär ist, vgl. P. CHANTRAINE (1968ff.), Bd. 1, S. 84, s.v. ἄναξ. Auf jeden Fall bliebe die Suffigierung auch dann merkwürdig, wenn wir von ἀνάκ-τορον ausgingen.

¹²³ C.J. RUIJGH (1967), S. 381f.

¹²⁴ AISCHYL., *Choeph.*, 357; EURIP., *Ipb. Taur.*, 1414.

¹²⁵ Zuerst *Od.* XIV, 397: ἄμ' ἕσσιον ἀνακτορήσιν. Es ist auffällig, dass dieses Adjektiv hier ausgerechnet für Schweine gebraucht wird, sind diese doch eng mit dem Demeterkult verbunden. In diesem Ausdruck eine ursprüngliche Bedeutung 'Scheine für den Kult im a.' erkennen zu wollen, bleibt aber eine weiter kaum stützbare Spekulation.

¹²⁶ *H.Ap.* 234 (von Pferden); *APOLL. RHOD.*, I, 839.

¹²⁷ Den Zusammenhang mit ἄναξ werden wir mangels anderer Möglichkeiten kaum aufgeben; ἄναξ ist aber im 1. Jt. nur noch ein in der Sprache nicht mehr lebendiges Relikt, s.u.

¹²⁸ Es könnte sich auch um die mit dem Kompositionsvokal -o- erweiterte Form **wanakto-* handeln, die durch Haplologie zu **wana-* vereinfacht worden wäre. Die Ausbreitung von -o- als Kompositionsvokal auch ausserhalb der Komposita mit -o-Stämmen im Vorderglied scheint aber, nach dem mykenischen Material zu schliessen, eine nachmykenische Tendenz zu sein, die immerhin bei Homer schon gut entwickelt ist, vgl. E. RISCH (1974), S. 217f.

v.a. (pluralisch) κτέρεα 'Opfergaben' (insbesondere für die Toten) vorliegt. Auch an das seltsame Epitheton Διάκτορος lässt sich denken, das im Epos, oft in der Verbindung Διάκτορος Ἀργει-φόντης,¹²⁹ für Hermes gebraucht ist. Bedeutungsmässig wäre *wanaktoron angesichts einer für die Wurzel *kter- anzunehmenden Kernbedeutung 'heiligen' o.ä. das 'Heiligtum des wanax', und ἀνάκτωρ mit seinem zweifellos sehr feierlich klingenden, altertümlichen Suffix -τωρ¹³⁰ müsste eine sekundäre Bildung der Tragiker sein.¹³¹

Nun war aber die Bezeichnung für den mykenischen König, *wanax*, nach dem Untergang der Paläste zusammen mit der Institution des Königtums dem Untergang geweiht. Obwohl *wanax* (in der Form ὠναξ) im 1. Jt. als Relikt aus dem 2. Jt. noch vereinzelt auftaucht und insbesondere im Epos eine gewisse Verbreitung findet, ist davon auszugehen, dass das Wort *wanakt(o?)-ktoron bzw. *wanaktoron aus der Zeit vor 1200 stammt, da nicht einsichtig ist, wie es nach 1200 hätte entstehen können. Die These, wonach die (weltlichen) Herrscher der mykenischen Königreiche auch als Götter verehrt wurden,¹³² scheint eine Stütze zu bekommen, da man kaum annehmen wird, der *wanax* sei der Eigentümer des *wanaktorons*, ohne darin verehrt zu werden. Dabei ist angesichts der Verbreitung des Titels *wanax* in der mykenischen Welt und deren kulturellen Einheitlichkeit vermutlich davon auszugehen, dass jeder mykenische Palast mit einem ἀνάκτορον ausgestattet war.

Wie aber wird das 'Heiligtum des *wanax*' zum heiligsten Bereich im eleusinischen Demeterkult? Der bronzezeitliche Begriff *wanaktoron* mag nach 1200 als Name für ein ehemals besonders wichtiges Heiligtum in Erinnerung geblieben und später für das Allerheiligste in Eleusis verwendet worden sein. Die Wahl eines derart merkwürdigen Begriffs für eine im 1. Jt. neu entstehende Kultlokalität ist jedoch nicht sehr plausibel, weil ἀνάκτορον für die Sprecher der Dark Ages durchaus an das aus dem hexametrischen Epos (bzw. aus der Hymnendichtung) bekannte Wort ὠναξ anklang, während mit dem ἀνάκτορον der historischen Zeiten offensichtlich kein ὠναξ in Verbindung stand.

Wahrscheinlicher ist es, mit einer gewissen Kultkontinuität zu rechnen, die evidenterweise nicht ungebrochen gewesen sein kann. Damit ist freilich die Frage nicht geklärt, ob sich das historische ἀνάκτορον an derselben Stelle befand wie sein bronzezeitlicher Vorläufer. Es ist denkbar, dass sich im Rahmen der Wirren und Wanderbewegungen nach 1200 Flüchtlinge in Eleusis niederliessen, dort ihre früheren Kulte (teilweise) weiterführten und die alte Bezeichnung *wanaktoron* auf ein neues Gebäude übertrugen. Es ist aber ebensogut möglich, dass das historische ἀνάκτορον direkt auf einen prähistorischen Vorläufer zurückzuführen ist. Die Argumente der Befürworter dieser

¹²⁹ Ob die Parallele Ἀργει-φόντης – Περγε-φόνη mehr als blosser Zufall ist, lässt sich nicht entscheiden.

¹³⁰ P. CHANTRAINE (1933), S. 321-329; E. SCHWYZER (1939), S. 530f.

¹³¹ Archaisierender Stil ist in der Tragödie nichts aussergewöhnliches: E.g. A. MEILLET, *Aperçu d'une histoire de la langue grecque*, Paris, 1975ⁿ, S. 217-227.

¹³² Z.B. P. LÉVÊQUE (1975), S. 44f.

letzteren Hypothese waren zwar nicht stichhaltig;¹³³ das heisst aber nicht, dass die Hypothese als solche falsch ist.

5. Zusammenfassung

Die Resultate der obigen Untersuchung lassen sich wie folgt zusammenfassen: Erstens hat die etymologische Untersuchung der Bezeichnung Θεσμοφóρια bzw. Θεσμοφóρος zum eindeutigen Resultat geführt, dass Demeter Θεσμοφóρος und ihr Fest – den Ausführungen in der modernen Sekundärliteratur zum Trotz – nichts mit Gesetzen zu tun haben kann. Denn die Θεσμοφóρια sowie der zugehörige Monatsname Θεσμοφóριος sind im dorischen und böotischen Raum mit unzähligen Zeugnissen besonders gut belegt, ausnahmslos in der genannten lautlichen Form, im dorischen und böotischen Raum wurde aber für ‘Gesetz’ τεθμός bzw. θεθμός gesagt. Θεσμο- muss vielmehr auf eine alte Wurzel **dh̥es-* ‘heiligen’ zurückgeführt werden und mit ‘heiligen Gegenständen’ zu deuten sein.

Zweitens wurde Demeter mit der mykenischen Göttin *Potnia* sowie mit Poseidon in Zusammenhang gebracht, Demeters bronzezeitliche Existenz unter den Namen *Dāō* bzw. *Dāmāter* hervorgehoben und die neu entdeckte mykenische Gottheit *ma-ka* aus Theben – entgegen der Meinung der Herausgeber des neuen mykenischen Textmaterials – von Demeter getrennt. Im bronzezeitlichen Theben kann keine Rede sein von einer Trias „Demeter – Kore – Zeus“.

Dafür hat allem Anschein nach die gut bekannte homerische Formel πότνια μήτηρ ‘hehre Mutter’ o.ä. eine Vorgeschichte, die bis in das 2. Jahrtausend hinaufreicht. Diese Formel muss auf ein Syntagma zurückzuführen sein, in dem *Potnia* als Theonym und *mētēr* als zugehörige Apposition zu verstehen ist. Denn anders lässt sich die Verwendung des Wortes πότνια, das ursprünglich ein Substantiv war und im 2. Jt. der Name einer Gottheit gewesen sein muss, im homerischen Epos, wo es als adjektivisch gebrauchtes Beiwort für verschiedene göttliche Frauengestalten auftritt, kaum überzeugend erklären. Eben gerade dank der Formel πότνια μήτηρ, in der die Wortart von πότνια missverstanden werden konnte, muss das Theonym *Potnia* nach dem Verschwinden der so benannten Göttin zu einem Quasi-Adjektiv geworden sein (‘Mutter *Potnia*’ > ‘hehre Mutter’). Das aber heisst, dass die epische Formel πότνια μήτηρ letztlich aus einer Zeit stammt, in der die grosse *Potnia* der Bronzezeit noch nicht in Vergessenheit geraten war. Dass dieses vielleicht ursprünglich aus der Hymnendichtung stammende Syntagma, wenn auch mit veränderter Bedeutung, den Weg ins Epos gefunden hat, unterstreicht die Wichtigkeit des Kultes der Demeter-Potnia.

Drittens glaube ich, in der anlässlich der eleusinischen Mysterien alljährlich vorgetragenen Verkündigung des Hierophanten einen Teil eines sehr alten Hexameters gefunden zu haben: ἱερὸν τέκε πότνια κοῦρον muss eine aus

¹³³ Dies zeigt deutlich P. DARCQUE (1981).

prähistorischen Zeiten ererbte poetische Formel darstellen, die am ehesten einer aus den Dark Ages, vielleicht sogar aus der mykenischen Zeit ererbten Hymnentradition zuzuordnen ist. Auch gewisse Elemente des homerischen Demeterhymnus, v.a. die Namensform Δηώ des Theonyms und die Verwendung von ἄνασσα in einer hochtraditionell anmutenden hymnischen Formel (Vers 492) dürften derselben Dichtungstradition angehören.

Viertens schlage ich vor, das sogen. ἀνάκτορον des eleusinischen Demeterkultes etymologisch als **(w)anakt-ktoron* 'Heiligtum des (w)anax' zu deuten und damit seine Entstehung in mykenische Zeiten zu datieren. Das würde heissen, dass einerseits der mykenische *wanax* tatsächlich auch als Gottheit verehrt wurde, und dass andererseits der Demeterkult damit in Verbindung stand. Das Bindeglied scheint am ehesten in der Palastgöttin *Potnia* zu suchen zu sein, mit der der *wanax* zweifelsohne enge Kontakte pflegte. Demeter dürfte in einem alten *wanaktoron* das Erbe der *Potnia* angetreten haben, sei es in Eleusis, sei es anderswo: Neuzuzüger mögen nach 1200 ihren von anderswoher mitgebrachten Kult in Eleusis neu eingerichtet haben, oder aber es gab an Ort und Stelle einen bronzezeitlichen Vorgängerkult der eleusinischen Mysterien, der aber schon angesichts der damaligen Präsenz des mykenischen *wanax* mit Sicherheit mit dem späteren Kultgeschehen nicht identisch gewesen sein kann.

Wegen dieser Indizien, die den eleusinischen Demeterkult mit der später verschwundenen mykenischen Palastkultur in Zusammenhang bringen, ist es schliesslich wahrscheinlich, dass die eleusinischen Mysterien bedeutenderen Umformungen ausgesetzt waren als das Thesmophorienfest, obwohl letzteres, das an so zahlreichen Orten gefeiert wurde, eigentlich für Veränderungen eher hätte prädestiniert sein können. In beiden Fällen müssen wir aber damit rechnen, dass die Konstanz nicht in der jeweils unveränderten Weiterführung von Ritualen und Vorstellungen, sondern, genau wie im Falle einer Sprache, in deren kontinuierlichen Veränderungen liegt. Die vorliegende Untersuchung hat ein paar *greifbare neue Indizien* für die Vorgeschichte der Demeterkulte zu Tage gebracht, die, wie auch die griechische Sprache, im 2. Jt.v.C. in älteren Formen existiert haben *müssen*.

Catherine TRÜMPY

Universität Heidelberg
Seminar für Klassische Philologie
Marstallhof, 2-4
D – 69117 HEIDELBERG

Abgekürzt zitierte Literatur:

- V.L. ARAVANTINOS, L. GODART, A. SACCONI, *Thèbes, Fouilles de la Cadmée I, Les tablettes en linéaire B de la Odos Pelopidou*, Édition et commentaire, Pisa/Rom, 2001
- J. BREMMER, *Greek Religion*, Oxford, 1994
- A.C. BRUMFIELD, *The Attic Festivals of Demeter and their Relation to the Agricultural Year*, Salem, New Hampshire, 1981
- Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris, 1970
- W. BURKERT, *Homo necans, Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972 [Neuaufgabe 1997]
- W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977
- , *Greek Religion*, Cambridge, Massachusetts, 1985, engl. Übersetzung von W. BURKERT (1977)
- , *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Massachusetts/London, 1987
- P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, Paris, 1933
- , *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, 2 Bd., Paris, 1968ff.
- K. CLINTON, „The Thesmophoria in Central Athens and the Celebration of the Thesmophoria in Attica“, in R. HÄGG (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996
- P. DARCQUE, „Les vestiges mycéniens découverts sous le téléstérion d'Eleusis“, *BCH* 105 (1981), S. 595-605
- N. DEMAND, *Birth, Death, and Motherhood in Classical Greece*, Baltimore, 1994
- M. DETIENNE, „Violentes 'eugénies'. En pleines Thesmophories: des femmes couvertes de sang“, in M. DETIENNE – J.-P. VERNANT (eds.), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, S. 183-214
- , „The Violence of Wellborn Ladies: Women in the Thesmophoria“, in M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (eds.), *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*, Chicago/London, 1989, S. 129-147, engl. Übersetzung von M. DETIENNE (1979)
- L. DEUBNER, *Attische Feste*, Berlin, 1932 (Neuaufgaben 1966 und 1969)
- B.C. DIETRICH, *Origins of Greek Religion*, Berlin, 1974
- , *Tradition in Greek Religion*, Berlin, 1986
- DNP: *Der Neue Pauly* 1–12, eds H. CANKI und H. SCHNEIDER, Stuttgart/Weimar, 1996–2003
- V. EHRENBURG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig, 1921
- L.R. FARNELL, *The Cults of the Greek States III*, Oxford, 1906
- H.P. FOLEY, *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1994
- H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 2 Bd., Heidelberg, 1960/70
- M. GERARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*, Rom, 1968
- L. GODART, A. SACCONI, „Tebe, Demetra ed Eleusi“, in P.A. BERNARDINI (ed.), *Presenza e Funzione della Città di Tebe nella Cultura Greca, Atti del Convegno Internazionale (7-9 Luglio 1997)*, Rom, 2000, S. 17-26
- F. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin, 1974
- F. GSCHNITZER, „Zum Namen Poseidon“, in R. MUTH in Verbindung mit F. GSCHNITZER, F. HAMPL, J. KNOBLOCH (eds.), *Serta philologica Aenipontana, Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft* 7-8, Innsbruck, 1962, S. 13-18
- , „Zur Terminologie von 'Gesetz' und 'Recht' im frühen Griechisch“, in G. THÜR et al. (eds.), *Symposion 1995, Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte*, Köln, 1997, S. 3-10
- , *Kleine Schriften zum griechischen und römischen Altertum*, Band I. *Frühes Griechentum: Historische und sprachwissenschaftliche Beiträge* (eds C. TRÜMPY – T. SCHMITT), Stuttgart, 2001
- M. JANDA, *Eleusis, Das indogermanische Erbe der Mysterien*, Innsbruck, 2000
- M. JOST, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985

- M. LEJEUNE, *Phonétique historique du mycénien et du grec ancien*, Paris, 1972
- A. LESKY, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern, 1971³
- A. LEUKART, *Die frühgriechischen Nomina auf -iās und -ās*, Wien, 1994
- P. LÉVÊQUE, „Le syncrétisme créto-mycénien“, in F. DUNAND – P. LÉVÊQUE (eds), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, colloque de Besançon (22-23 octobre), Leiden, 1975
- LSJ: H.G. LIDDELL, R. SCOTT, H.S. JONES, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968
- M. MAYRHOFER, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Bd. 2, Heidelberg, 1963
- , *Indogermanische Grammatik*, 2. Halbband: Lautlehre, Heidelberg, 1986
- M.P. NILSSON, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906
- , *Geschichte der griechischen Religion I*³, München, 1967
- H.W. PARKE, *Festivals of the Athenians*, London, 1977
- J.-L. PERPILLOU, *Les substantifs grecs en -eus*, Paris, 1973
- H. PETERSMANN, „Altgriechischer Mütterkult“, in *Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums, veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Köln, 1987 (*BJ*, Beiheft 44), S. 171-199.
- , *Lingua et Religio, Ausgewählte Kleine Schriften zur antiken Religionsgeschichte auf sprachwissenschaftlicher Grundlage* (ed. B. HESSEN), Göttingen, 2002
- PLG III¹: Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci III*¹, Leipzig, 1882
- PMG: *Poetae melici Graeci*, ed. D.L. PAGE, Oxford, 1962
- N.J. RICHARDSON, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974
- E. RISCH, *Wortbildung der homerischen Sprache*, Berlin, 1974²
- , *Kleine Schriften zum siebenzigsten Geburtstag*, eds A. ETTER – M. LOOSER, Berlin, 1981
- C.J. RUIJGH, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam, 1967
- E. SCHWYZER, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*, Leipzig, 1923
- , *Griechische Grammatik I*, München, 1939
- , *Griechische Grammatik II*, München, 1950
- A.L. SIHLER, *New Comparative Grammar of Greek and Latin*, New York/Oxford, 1995
- E. SIMON, *Festivals of Attica, An Archaeological Commentary*, Madison, Wisconsin, 1983
- , *Die Götter der Griechen*, Würzburg, 1985³
- C. TRÜMPY, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg, 1997
- , „Potnia dans les tablettes mycéniennes: quelques problèmes d'interprétation“, in R. LAFFINEUR – R. HÄGG (eds), *Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age, Proceedings of the 8th International Aegean Conference Göteborg, Göteborg University, 12-15 April 2000*, Liège, 2001 (*Aegaeum*, 22), S. 411-421
- H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion II, Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden, 1993², S. 235-288
- J.J. WINKLER, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York, 1990, S. 193-202
- F.I. ZEITLIN, „Travesties of Gender and Genre in Aristophanes' Thesmophoriazousai“, in H.P. FOLEY (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York et al., 1981, S. 169-217
- , „Cultic models for the Female: Rites of Dionysus and Demeter“, *Arethusa* 15 (1982), S. 129-157.

**Résumé. Les Thesmophories, Brimo, Deo et l'anaktoron :
quelques observations sur la préhistoire du culte de Déméter***

Déméter et sa fille, qui étaient vénérées dans toutes les régions de la Grèce, comptent sans doute parmi les divinités les plus populaires que l'on puisse trouver au I^{er} millénaire av. J.-C. S'il s'agit d'éclaircir la préhistoire de leur culte, ce sont les Thesmophories et les mystères d'Éleusis qu'il faut étudier en premier lieu dans la mesure où, dans ces deux cas, nous n'avons pas seulement une documentation assez riche, mais où nous entrevoyons également certaines caractéristiques qui témoignent de leur origine lointaine.

Étant attestées dans la quasi-totalité des cités de même que dans les parties les plus isolées du monde grec, les Thesmophories sont la fête la plus répandue. Ainsi, il est impensable qu'elles aient été établies à l'époque historique. Au contraire, il doit s'agir d'un bien culturel hérité d'une époque antérieure à la séparation des Grecs en groupes ethniques différents, ce qui nous mène au II^e millénaire. L'étymologie du nom des Thesmophories que je propose confirme cet âge reculé. Il est vrai que -φορ- contient la racine bien connue signifiant 'porter' (**pher-*), mais le sens de *θεσμο-* est beaucoup moins évident. On a souvent pensé qu'il s'agirait de la loi (ion. *θεσμός*; dor.-éol. *θεθμός/τεθμός*, rac. **dbeH₁*-, cf. τίθημι 'poser'), mais comme toutes les autres fêtes contenant -*phoria* dans leur nom s'appliquent à des objets concrets, cette interprétation est a priori peu probable, d'autant plus que dans nos sources relatives aux cultes, Déméter n'a rien à voir avec la législation. Ceux qui supposent que les *θεσμο-* sont des 'objets posés' n'obtiennent pas un sens plus satisfaisant non plus parce que durant les Thesmophories, personne ne porte quoi que ce soit de 'posé'. De toutes façons, il existe un argument d'ordre dialectologique qui prouve que *thesmo-* doit être séparé de τίθημι : en effet, les Thesmophories, dont le nom est attesté à d'innombrables reprises, notamment dans celles des régions où les lois apparaissent sous la forme de *θεθμοί* / *τεθμοί* (indéniablement liés à τίθημι), sont toujours appelées *Θεσμοφóρια*, des exemples du type ***Θεθμοφóρια* ou ***Τεθμοφóρια* étant inexistantes. Or, une analyse systématique du matériel comparable (*θεός*, *θέσφατος*, lat. *fēriae*, *festus*, *fānum*, sanscr. *dbis-*) m'a amené à postuler une vieille racine **dbes-* 'rendre sacré', saisissable dans plusieurs langues indoeuropéennes, mais obscurcie en grec classique. Étymologiquement parlant, les Thesmophories étaient donc la fête durant laquelle certaines personnes devaient porter des objets sacrés, ce qui correspond bien à ce que nous savons par ailleurs à propos des rites accomplis lors de leur déroulement.

Du point de vue linguistique, Déméter (forme ancienne : *Dā-mātēr*) et Poséidon (myc. /*Posei-dā-ōn*/) doivent être considérés comme deux divinités étroitement liées. Au II^e millénaire, Déméter devait être vénérée sous le nom de *Dā* ou *Dāō* alors que *Poseidāōn* était son époux. En outre, comme le montrent son étymologie ainsi que l'évidence des tablettes mycéniennes, ce dernier était aussi en rapport avec *Potnia*, déesse mycénienne plus ou moins identique à Déméter, mais visiblement en relation avec le palais royal, ce qui explique sa disparition après la chute des royaumes mycéniens. En ce qui concerne *ma-ka*, déesse mycénienne récemment découverte à Thèbes et interprétée également comme Déméter (*Mā Gā* 'Grande Déesse'), il convient de rejeter cette identification, notamment pour des raisons linguistiques. En effet, la dentale *D-* de Déméter assurée aussi pour l'âge du Bronze est incompatible avec la

* *Ndlr* : la publication de cette étude ayant été initialement prévue en français, l'auteur a adjoint, à notre demande, ce résumé substantiel.

gutturale *G-* de *Gā* 'terre'. Par ailleurs, Déméter est loin d'être une « Terre Mère ». En réalité, *ma-ka* a de bonnes chances d'avoir été une vieille divinité locale tout à fait importante (*Marga* ? *Manga* ? *Manka* ? etc., peut être *Mā Gā*), mais distinguée de Déméter qui, en tant que *Potnia*, apparaît également dans les tablettes de Thèbes. Quant à *o-po-re-i* qui est attesté à côté de *ma-ka*, les éditeurs des nouveaux textes thébains le considèrent comme le datif d'un Zeus Opōrēs « protecteur des fruits de la terre », et *ko-wa* /*korwā*/, qui, tout en étant suivie d'autres destinataires d'offrandes, est mentionnée après *ma-ka* et *o-po-re-i*, est censée correspondre à *Kóρη*; à leurs yeux, *ma-ka*, *o-po-re-i* et *ko-wa* correspondraient aux trois divinités de la fameuse triade d'Éleusis. Or, pour des raisons morphologiques, *o-po-re-i* doit être séparé du terme *ὀπώρα* 'automne' puisque ce dernier est uniquement attesté comme thème en *-ā* qui ne saurait être à la base d'un Opōrēs qui contient un thème en *-s*. De nouveau, il s'agit probablement d'une vieille divinité locale sans étymologie, ce qui a pour conséquence qu'il n'y a plus aucune raison de considérer *ko-wa* comme le nom propre de la fille de Déméter.

Potnia se retrouve dans la formule homérique *πότνια μήτηρ* qui doit constituer un des éléments les plus anciens de la langue homérique. En effet, pour plusieurs raisons linguistiques, cette formule doit remonter à un syntagme *Potnia* (théonyme) *māter* (apposition) — syntagme exactement parallèle à celui de *Dā-māter* (Déméter). Or, la déesse *Potnia* n'a pas survécu à la chute des palais mycéniens ce qui veut dire que la formule *πότνια μήτηρ* date très probablement d'une époque antérieure à 1200.

Lors des mystères d'Éleusis, l'hiérophante devait annoncer la naissance d'un enfant sacré en disant : *ἱερὸν (ἐ)τέκε πότνια κοῦρον*, *πότνια* étant Déméter ou sa fille. À en juger non seulement par la présence de *Potnia* et d'une métrique poétique, mais également par l'hyperbate (*ἱερὸν ... κοῦρον*) et la forme homérique, non éleusinienne, de *κοῦρον*, il doit s'agir d'une partie d'hexamètre hautement archaïque appartenant probablement à une vieille tradition hymnique saisissable aussi dans l'hymne homérique dédié à Déméter.

Finalement, je propose de voir dans le fameux *ἀνάκτορον*, bâtiment le plus sacré d'Éleusis, un **(w)anakṭ-ktoron* 'sanctuaire du *(w)anax*' (**kter-/ktor-* comme dans hom. *κτέρεα*). Ainsi, l'*ἀνάκτορον* daterait de l'époque mycénienne puisqu'au I^{er} siècle, le mot *ἀναξ* n'est plus qu'une réminiscence tombée en désuétude dans la langue parlée. Si nous acceptons cette analyse étymologique, il est raisonnable d'admettre que le *wanax* mycénien était honoré non seulement en tant que souverain politique, mais également comme dieu qui semble avoir été lié à *Potnia* (-Déméter), ce qui explique pourquoi ce sont précisément Déméter et sa fille que l'on trouve dans l'*ἀνάκτορον* d'Éleusis. Celles-ci ont dû prendre la succession de *Potnia* dans un *ἀνάκτορον* préexistant à Éleusis ou ailleurs et s'installer définitivement à Éleusis.